



国家出版基金项目

Library of Classical Studies

西方古典学研究

论古代与近代的历史学

〔意〕阿纳尔多·莫米利亚诺 (Arnaldo Momigliano) 著

〔美〕安东尼·格拉夫敦 (Anthony Grafton) 导读

晏绍祥 译 黄洋 校



*Essays in Ancient and
Modern Historiography*



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

莫米利亚诺不愧为一位深刻而富有开创性的学者。他亲自挑选了收入本书的论文。在这本书中，读者会找到这位人文主义大师最好的介绍。

——安东尼·格拉夫敦

莫米利亚诺是最杰出的学者，在对古代世界历史写作的研究上，无能出其右者。

对涉及面如此之广的研究领域，几乎没人比本书作者更有资格展开讨论。

——《泰晤士报文艺增刊》

这些论文再清楚不过地表明，莫米利亚诺本人完美地集古物研究者与哲学家于一身。

——《古典评论》

清晰有力、意义深远的洞见在书中俯拾皆是。最令人难忘的是，莫米利亚诺以广博的学识，引导我们分辨过往的史学家中，哪些是轻率的哗众取宠之辈，哪些做出了真正扎实而深刻的学术成就。

——《美国历史评论》

上架建议：古典学

ISBN 978-7-301-26439-3



“北京大学出版社”
微信公众号



9 787301 264393 >

定价：58.00元



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

论古代与近代的 历史学

*Essays in Ancient and
Modern Historiography*

〔意〕阿纳尔多·莫米利亚诺 (Arnaldo Momigliano) 著

〔美〕安东尼·格拉夫敦 (Anthony Grafton) 导读

晏绍祥 译 黄洋 校



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权合同登记号 图字:01-2013-5793

图书在版编目(CIP)数据

论古代与近代的历史学 / (意) 莫米利亚诺(Momigliano, A.) 著; 晏绍祥译. —北京: 北京大学出版社, 2015.12

(西方古典学研究)

ISBN 978-7-301-26439-3

I. ①论… II. ①莫… ②晏… III. ①史学 – 研究 IV. ①KO

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第257874号

Essays in Ancient and Modern Historiography, by Arnaldo Momigliano

© Arnaldo Momigliano, 1947, 1955, 1957, 1958, 1959, 1963, 1965, 1966, 1970, 1972, 1973, 1974, 1975

Simplified Chinese Edition Copyright © 2015 by Peking University Press

All Rights Reserved.

书 名 论古代与近代的历史学

著作责任编辑 (意)阿纳尔多·莫米利亚诺 著 晏绍祥 译 黄洋 校

责任 编辑 王晨玉 陈甜

标 准 书 号 ISBN 978-7-301-26439-3

出 版 发 行 北京大学出版社

地 址 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址 <http://www.pup.cn> 新浪官方微博:@北京大学出版社

电 子 信 箱 pkuwzs@126.com

电 话 邮购部 62752015 / 发行部 62750672 / 编辑部 62752025

印 刷 者 北京中科印刷有限公司

经 销 者 新华书店

880毫米×1230毫米 16开本 26.25印张 380千字

2015年12月第1版 2015年12月第1次印刷

定 价 58.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话: 010-62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

图书如有印装质量问题,请与出版部联系,电话:010-62756370

“西方古典学研究”总序

古典学是西方一门具有悠久传统的学问，初时是以学习和通晓古希腊文和拉丁文为基础，研读和整理古代希腊拉丁文献，阐发其大意。18世纪中后期以来，古典教育成为西方人文教育的核心，古典学逐渐发展成为以多学科的视野和方法全面而深入研究希腊罗马文明的一个现代学科，也是西方知识体系中必不可少的基础人文学科。

在我国，明末即有士人与来华传教士陆续译介希腊拉丁文献，传播西方古典知识。进入20世纪，梁启超、周作人等不遗余力地介绍希腊文明，希冀以希腊之精神改造我们的国民性。鲁迅亦曾撰《斯巴达之魂》，以此呼唤中国的武士精神。1940年代，陈康开创了我国的希腊哲学研究，发出欲使欧美学者不通汉语为憾的豪言壮语。晚年周作人专事希腊文学译介，罗念生一生献身希腊文学翻译。更晚近，张竹明和王焕生亦致力于希腊和拉丁文学译介。就国内学科分化来看，古典知识基本被分割在文学、历史、哲学这些传统学科之中。1980年代初，我国世界古代史学科的开创者日知（林志纯）先生始倡建立古典学学科。时至今日，古典学作为一门学问已渐为学界所识，其在西学和人文研究中的地位日益凸显。在此背景之下，我们编辑出版这套“西方古典学研究”丛书，希冀它成为古典学学习者和研究者的一个知识与精神的园地。“古典学”一词在西文中固无歧义，但在中文中可包含多重意思。丛书取“西方古典学”之名，是为避免中文语境中的歧义。

收入本丛书的著述大体包括以下几类：一是我国学者的研究成果。近年来国内开始出现一批严肃的西方古典学研究者，尤其是立志于从事西方古典学研究的青年学子。他们具有国际学术视野，其研究往往大胆而独具见解，代表了我国西方古典学研究的前沿水平和发展方向。二是国外学者的研究论著。我们选择翻译出版在一些重要领域或是重要问题上反映国外最新研究取向的论著，希望为国内研究者和学习者提供一定的指引。三是西方古典学研习者亟需的书籍，包括

一些工具书和部分不常见的英译西方古典文献汇编。对这类书，我们采取影印原著的方式予以出版。四是关系到西方古典学学科基础建设的著述，尤其是西方古典文献的汉文译注。收入这类的著述要求直接从古希腊文和拉丁文原文译出，且译者要有研究基础，在翻译的同时做研究性评注。这是一项长远的事业，非经几代人的努力不能见成效，但又是亟需的学术积累。我们希望能从细小处着手，为这一项事业添砖加瓦。无论哪一类著述，我们在收入时都将以学术品质为要，倡导严谨、踏实、审慎的学风。

我们希望，这套丛书能够引领读者走进古希腊罗马文明的世界，也盼望西方古典学研习者共同关心、浇灌这片精神的园地，使之呈现常绿的景色。

“西方古典学研究”编委会

2013年7月

安东尼·格拉夫敦

——1952年2月19日，阿纳尔多·莫米利亚诺在伦敦大学学院发表了他就任古代史教授的就职演讲。他告诉听众：“约25年前，高尔街(Gower Street)的名字第一次在我心里留下了印象。”此前他正在读哈利雅特·卢因·格罗特(Harriet Lewin Grote)所写的关于她丈夫乔治·格罗特(George Grote)的传记。格罗特是一个银行家、自由派政治家、希腊史学家，大学学院的创建者之一。在她的笔下，格罗特在高尔街召开的学院董事会散会后，乘坐“车资一先令的出租马车”归来，筋疲力尽。莫米利亚诺接着解释，“以我自认对谜一般的伦敦地理相当不完备的了解来说，乔治·格罗特所在的高尔街的位置，就在夏洛克·福尔摩斯(Sherlock Holmes)居住的贝克街(Baker Street)以及朱塞佩·马志尼(Giuseppe Mazzini)居住的乔治街(George Street)旁边，靠近尤斯顿路(Euston Road)。从神话到现实的转变总是复杂的，然而，这次现实破天荒地不逊于神话。”

本论文集的读者很快就会发现，这一段话是典型的莫米利亚诺式的写作风格，文风雅致、征引广博，就本段而论，还有从开篇的轶事向赞誉新同行轻松且自信的转移。他们会逐渐认识到，作为学者的莫米利亚诺既能讨论公元前一千纪犹太和希腊历史写作的起源，也能以同样的洞见和权威讨论20世纪后期诠释型的社会科学。当他们读完时，他们会对比希腊人与罗马人、荷兰的加尔文派与法国的本笃派、意大利法学家与德国教授们的学术历险和发现有新的理解，并且对那数百年中学术研究上的败笔——他们把原始资料削足适履地塞入其粗糙、褊狭的理论之中——获得新的认识。最终，他们会像莫米利亚诺论著的几代读者一样，发现他提供了一个用以探讨历史研究和写作传统的模式，而且是第一个这样的模式，其完备程度，是那些研究科学传统的学者们早已达到的。

莫米利亚诺那种收放自如的能力,那种轻松将人带入早已为人忘却的辩论——无论是关于希伯来语时态还是关于罗马讲述历史的叙事诗歌的迷宫——并且说明这些辩论为何有意义的能力,并非轻而易举,而是尽毕生之力赢得的,并遭遇过巨大的困难,为此付出了巨大的努力。莫米利亚诺的确是一个奇才,尤其是一个特殊的意大利人(他写道:“与多数意大利知识分子比较,克罗齐成长缓慢。他27岁时出版了自己具有原创性的著作《艺术普遍概念下的历史》。”)。与克罗齐相反,莫米利亚诺在皮埃蒙特(Piedmonte)卡利奥(Carglio)的家里——他1908年在那里出生——就掌握了希腊语、拉丁语和希伯来语。在升学考试中,除数学外,他取得了让人目眩的成功。在都灵大学,他是一个明星学生,当时这座北方的城市孕育了许多优秀的知识分子,包括罗贝托·博比奥(Norberto Bobbio)、塞萨尔·帕韦塞(Cesare Pavese)、卡洛·迪奥尼索蒂(Carlo Dionisotti)、莱昂内·金斯伯格和娜塔莉娅·金斯伯格(Leone and Natalia Ginzburg),数年后,还有普里莫·莱维(Primo Levi)。

莫米利亚诺飞快地确立了自己作为学者的地位。他阅读多种语言的作品,无所不包,从希腊人和罗马人、苏美尔人和犹太人的文献,到康德的哲学著作,他似乎都过目不忘。在成为伦敦大学的教授时,他能回忆起他25年前——那是1926年,当时他18岁——所读的乔治·格罗特的传记。他陈述的无疑是准确的事实,并且显示了他有口皆碑的记忆力。他很快开始了写作,刚20岁出头就已出版了三本书,每本涉及古代史的一个不同方面,并且发表了100余篇文章。莫米利亚诺追随他的古代史导师加埃塔诺·德·桑克提斯(Gaetano de Sanctis)去了罗马。他为《意大利百科全书》(*Enciclopedia Italiana*)写了大量词条,那是一个法西斯党的项目,但负责协调历史条目的费代里科·沙博(Federico Chabod)是一个反法西斯主义者,而且是一个精明的学术才能的评判者。1936年,莫米利亚诺成为都灵大学古代史教授。那时他的著述已经具有国际影响。1934年,即他有关克劳狄的著作刚出版两年后,就少见地被译成了英语。

xi 当时莫米利亚诺兴趣广泛,涉及从罗马帝国和希腊化时代犹太人的历史,到古代政治学说的发展。但在他的思考和研究中,历史思想

和方法的发展已经占据核心地位。自其研究开始,从修昔底德到约瑟弗斯的古代史学就吸引着他,他还阅读过大量有关古典学术的二手文献。作为一个年轻的教授,他开始把学术发展作为一个有独立研究价值的对象,并把它放在更大的历史背景下加以考察。他提出,这是复兴已陷入停滞的领域的最佳方式。要有效研究希腊化世界,就需要回到创造了希腊化概念的那些人的作品,首要的是19世纪德国史学家约翰·古斯塔夫·德罗伊森(Johann Gustav Droysen)的著作。要重新思考晚期罗马帝国的历史,就需要重溯让国家与基督教会历史成为各自独立的学术领域的漫长过程。他有关这些主题的文章成为了经典,对其同行而言,既开辟了历史学术史领域,也指出了新的前进道路。

莫米利亚诺所属的自豪的意大利犹太人家庭对这个民族国家心存感激,因为它已经打破了旧的犹太人隔离区,赋予犹太人——其中有他的许多亲戚——为这个国家服务的充分权利。莫米利亚诺向法西斯宣过誓,因为国家公务员被要求那样做。而他的导师德·桑克提斯以及朋友莱昂内·金斯伯格都拒绝了。但他的处境还是越来越困难。1938年,种族法剥夺了他的教授职位。1939年,他离开意大利,在英国求得庇护,科学与学术保护协会很快为他提供了一小笔奖学金。

在作为来自敌国的外国人被短暂拘禁但很快获释后,莫米利亚诺在牛津度过了他的战争年代。与多数德国流亡学者不同,他孩提时代不曾掌握英语。事实上,此前他不曾离开过自己的祖国。他在学习英语口语时相当困难——他一直带着浓重的口音。更引人注目之处,是他学会了像塔西佗(Tacitus)般优雅和简明地用英文写作。新朋友们曾给予他帮助,突出的是伊索贝尔·亨德森(Isobel Henderson)和贝丽尔·斯莫利(Beryl Smalley)。弗里兹·萨克尔(Fritz Saxl)及瓦尔堡学院的其他成员也帮助过他。该学院在1930年代初从汉堡迁到伦敦,逃离了纳粹政权。他开始在英国期刊上发表海量论文,在《牛津古典辞典》第一版的出版中发挥了主要作用。

对莫米利亚诺来说,英国自由主义的文化与其对古典学术的强力支持极其重要。战后,哪怕就是在克罗齐邀请他出任设于那不勒斯的研究所的主任时,他仍决定不回意大利。在布里斯托尔任教数年后,

他接任伦敦大学学院的古代史教授席位。正是在这里,他成为一个传奇人物,一个内容广泛的研讨班中令人生畏的领袖。每位访问者宣读论文的大部分时间里,他似乎都在打盹,然后却会醒来提出最为深刻的问题。他是图书馆的常客,尤其是英国国家图书馆,瓦尔堡学院图书馆以及牛津大学波德利安图书馆。在那里,他把大堆大堆的书籍消化到小纸片上,上面是他的笔记,每一张卡片都有复写的副本。

被意大利驱逐与痛失双亲——他们死于纳粹集中营——改变了莫米利亚诺研究历史传统的理路。他继续研究古代的史学家,不过他失去了年轻时曾经有过的自信,当年他曾以这种自信逐段逐段地推测古代史家作品的发展历程。有一次他坦承,更多的时候是发现,他用经验之歌代替了天真之歌,因为他放弃了自己年轻时的理论,却没有采用更晚近作者的说法。但他继续研读文本,既包括那些保存完整的文本,也包括那些仅存残篇的文本,然而眼光和思想都是开放的。这里再版的《后流放时代犹太史学与希腊史学中的东方因素》这篇非凡的文章可谓典范。他从《圣经》的只言片语,以及令人尊敬的同行埃利亚斯·比克曼(Elias Bickermann)极其富有启发的著作中,神奇地再现了已经失传的波斯与近东历史写作的形态。

莫米利亚诺这时专论近代史学的作品甚至更加引人注目,也更具创见。1930年代,他是德国思想的热情学习者,大体接受了传统的看法:批判的学术始自18世纪后期的德国大学。当莫米利亚诺选择以讨论乔治·格罗特的方式向伦敦大学学院的新同事自我介绍时,无论他的表达是多么轻松,都表明了一种严肃的看法:格罗特写出了一部自由主义的古希腊史,为绕过苏格拉底和柏拉图的符咒,格罗特把智者派——他们曾遭到此二人的鄙视——界定为第一批教授公共演说与公民自由技艺的老师。用莫米利亚诺的话说:“他热爱雅典,但并不怀着浪漫的怀旧情调,而把它看成一个为了优良生活而形成的国家。在智者和苏格拉底所给予的教育与近代大学所给予的教育之间,他看到了相似性。”通过创作这部自由主义的历史——那是他只能在自由主义的英国而非任何其他地区完成的——格罗特而非德国人改变了对古代希腊政治与思想的研究。

莫米利亚诺注意到,德国的教授们“听说格罗特是一个银行家时,

几乎不敢相信自己的耳朵”，但他们承认了他的观点的力量以及他尊重史料的深度。在随后的50年即德国学术的伟大时代，格罗特启发了所有研究希腊的史学家，无论他们是赞成还是反对他的观点。这位银行家向语文学家指出了他们当如何实践自己的技艺，而他们也同样钦佩他。这个故事让一件事情清晰起来，“欧洲人在19世纪一度是文明的”，民族间的争斗并未让德国人对外国人作品的价值视而不见——如同一个世纪后他们所做的一样。德国在历史方法上的革命，很大程度上不是对德国内部发展的反应，而是对一个较当今更好时代的世界主义的回应。回到过去不仅仅是为了阐明现在，它提供了一条路径，以对抗新的政治与意识形态分割造成知识分子的褊狭。

作为一个年轻人，莫米利亚诺将他虽非全部但是大部分的精力用于对18世纪及其前后的历史传统的考察。可是，在英国，人们对史学史的看法不同。莫米利亚诺开始更为清晰地看到前近代史学的丰富性。曾经生活在极权国家的经历启发他研究塔西佗和近代早期学者，尤其是查斯图斯·利普西乌斯(Justus Lipsius)，他们通过塔西佗这位罗马历史学家来理解他们自身作为暴君臣民的状况。与瓦尔堡学院同事们——他们把文艺复兴时期复兴古典古代的努力作为近代学术的发端——的合作，让他对近代早期的古物研究者发生了兴趣。他争辩说，这些人实际上发明了进入近代史学方法的绝大多数技术手段。瓦尔堡学院的开架书库提供了丰富的原始资料，而波德利安图书馆是在文艺复兴时期诞生的，近代早期的学者们设计了它并徜徉其间，用他们的书信和工作材料填满这座图书馆。莫米利亚诺很快就被近代早期学者们的著述深深地迷住了，它们上起维科的历史理论，下到马比荣和蒙福孔的古文书学论著。

莫米利亚诺逐渐发展出有关西方史学史的综合图景。他现在相信，它由多种传统构成，大部分创立于古典古代，但在后来的数千年中不断得到更新和应用。他分辨出了历史学家的一个民族志传统，他们受希罗多德启发而对外国的风俗与仪式感兴趣；一个政治传统，他们受修昔底德启发而对政治家的决策过程、军事上的成败着迷；一个受塔西佗启发的批判暴政的传统；一个受波利比乌斯和李维启发的民族传统，他们致力于理解创建一个有凝聚力的国家的过程；一个受狄凯

亚库斯(Dicaearchus)和瓦罗启发产生的博古传统,他们的兴趣是法律、宗教仪式与风俗;还有受优西比乌斯启发产生的大量教会史著述。这些传统中的每一种都有其特殊的形态与具体的用途,经常会相互冲突。例如,希罗多德受到自修昔底德以来的政治史学家的鄙薄,被当作一个仅仅会逗趣和撒谎的人。但新世界的发现让希罗多德重新获得了声誉,其有关埃及和斯基泰的民族志,为描绘新世界的奇异事物提供了强有力模式。在1961—1962年于伯克利举行的萨瑟(Sather)古典学讲座中,莫米利亚诺曾初步阐释过他的这些发现。虽然他从不曾修订它们,以令他满意的方式出版,但他以文章形式刊发了影响很大的概要,而且讲座本身对诸如卡尔·索斯克(Carl Schorske)和J. H. 罗(J. H. Rowe)等伯克利的重要学者产生了强烈影响。

莫米利亚诺对更遥远时期新的关注,并不意味着他离开了晚近和当代的学术。他从不曾停止彻底搜寻瓦尔堡学院的新书书架,在晚年,也不曾停止仔细检阅芝加哥神学院合作书店前台的新书。更重要的是,他现在把18世纪、19世纪和20世纪的学术作为他大部分著述的对象。他有关格罗特的讲座,成为后来形式逐渐大体趋同的一系列文章的典范:那就是,莫米利亚诺通过人物传略把过去各国不同传统学者的著述置于更广阔的语境中。这种传记性论文的基础是深入的学问,有些包括对未刊材料的爬梳,但写得极其雅致,因而成为莫米利亚诺一种典型的论文形式。他非常灵活地利用这种形式,以同样的深刻和激情,考察18世纪和19世纪近代学术的奠基者们以及他自己的同时代人,但对他们生平的关注,较他们的方法和实践更少些。当他的文集以具有反讽意味的谦和书名《古典学学术史研究论集》于1955年出版时,其成就之广博突然变得明晰了。在《泰晤士报文艺增刊》上,年轻的古史学家彼得·格林(Peter Green)发出了欢呼,将之描述为“三种语言论文的集成,其引人注目之处,在于它古典的和人文主义者般的博学,对史学史的判断,以及意大利语、德语和英语都同样优雅的表达”。

莫米利亚诺甚至尝试进入意大利与其他地区的同行小心避开的领域:种族主义理论在纳粹之前和纳粹统治下腐蚀古代世界研究、尤其是犹太研究的方式。这里再版的有关时间与古代史学的文章,意在

揭露 19 世纪创造的雅利安人与闪米特人神话, 以从根本上阐明《圣经》与古典历史的性质。在其他没有再版于此的文章中, 莫米利亚诺证明, 现代学术史的一个功能, 就是揭露 20 世纪史学屈从于极权主义国家的堕落。遗憾的是, 莫米利亚诺从不曾公开反省他本人在法西斯党中的经历, 以及他逐渐意识到自己无法在极权社会中生活与工作的过程。但他启发了诸如弗尔克尔·洛泽曼(Volker Löseman)和苏珊尼·马钱德(Suzanne Marchand)等年轻一代的学者, 他们详尽重现了纳粹对古典学术的所作所为。

自 1950 年代到他 1987 年去世, 莫米利亚诺继续在这个独特的领域从事研究。他不曾写过任何大书, 但的确发表了一些富有启发的小书。如年轻时一样, 他仍然强调, 他不是作为一个现代世界或现代学术的专家, 而是作为古史学家写作, 寻求帮助以解决古典资料提出的问题。回到 18 世纪的荷兰人雅各布·佩利佐尼乌斯那里之所以合理, 是因为他能揭示罗马叙事诗歌真正的本质; 回到 19 世纪的德国犹太人雅各布·贝奈斯那里之所以合理, 是因为他提供了如何把希腊人、罗马人与犹太人的历史联系起来的模式。换句话说, 莫米利亚诺一直强调的是, 他从不宣称自己为现代史的史学家。

然而, 莫米利亚诺的论文及其极富学术性的深刻书评打动读者的, 与其说是它们的局限, 不如说是它们在空间、时间与主题上庞大的跨度。莫米利亚诺创造了某种独特的东西: 从古代到现代历史传统的全景图, 它出自一个优秀的点彩派画家之手, 画的是《杰克岛的星期天下午》而非《雅典学派》。莫米利亚诺的多卷《论集》是 20 世纪历史写作中最为独特、最具原创性的成果之一。尽管他一再谦让, 他仍不愧为一个深刻且富有开创性的学者, 不仅在古代世界领域, 而且在现代世界有关古代以色列、希腊和罗马研究的领域。莫米利亚诺亲自挑选了汇集在此处的论文。在它们之中, 读者会找到这位人文主义大师作品可能最好的介绍: 他是一个极富人情味而且博学的人, 终其一生都在创造性地重新思考传统。

谨以此书纪念 1925-1929 年我在都灵大学的导师

本卷为汇集在《古典学学术史(与古代世界史)研究论集》(*Contributo alla storia degli studi classici [e del mondo antico]*)中的论文(部分为意大利语,部分为英语)的新选集,迄今该书已出5卷7册(第1卷,1955年;第2卷,1960年;第3卷,1—2分册,1966年;第4卷,1969年;第5卷,1—2分册,1975年),第6卷正准备出版(《历史与文学讲稿》[*Edizioni di Storia e Letteratura*], Rome)。此前在1966年,魏登费尔德与尼科尔森出版社曾以《史学史研究》为名出版过一部完全不同的选集。目前的选集,意在取代应由企鹅丛书1974年出版的集子,这里选入的论文,4篇(第三、四、十七、十九篇)最初是用意大利语写作和发表的,朱迪思·兰德里夫人(Mrs Judith Landry)为本论集将它们译成了英语。译文经 T. J. 康奈尔博士(Dr. T. J. Cornell)修订,他还曾以其他方式帮助过我。阅读每篇文章时,请牢记其最初发表的年代。一般来说,我不曾尝试补充新文献。

我非常感谢布莱克威尔(Blackwell)在困难的境况下接受本卷的出版,非常感谢朋友 O. 默里博士(Dr. O. Murray)提出了出版建议,并监督其出版。关于我预设的前提和兴趣,我希望在第一篇和最后一篇文章中已经说得足够清楚了。

阿纳尔多·莫米利亚诺

牛津大学万灵学院

1976年6月

xviii 缩略语表

AJPh	<i>American Journal of Philology</i>
An. Bol.	<i>Analecta Bollandiana</i>
BiblH & R	<i>Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance</i>
CAH	<i>The Cambridge Ancient History</i>
CQ	<i>Classical Quarterly</i>
CR	<i>Classical Review</i>
CR Acad. Inscr.	<i>Compètes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>
CSHByz	<i>Corpus scriptorum historiae Byzantinae</i>
Dop	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
GCFI	<i>Giornale critico della filosofia italiana</i>
GCS	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte</i>
Giorn. St. Lett. It.	<i>Giornale storico della letteratura italiana</i>
GRBS	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i>
H & T	<i>History and Theory</i>
JHI	<i>Journal of the History of Ideas</i>
JHS	<i>Journal of Hellenic Studies</i>
JRS	<i>Journal of Roman Studies</i>
JWCI	<i>Journal of the Warburg and Courtauld Institutes</i>
ODCC	<i>Oxford Dictionary of the Christian Church</i>
PG	J. P. Migne, <i>Patrologiae Cursus, series Graeca</i>
PL	J. P. Migne, <i>Patrologiae Cursus, series Latina</i>
PW or RE	<i>Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i>

RAL	<i>Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Academia dei Lincei</i>
RPh	<i>Revue de Philologie</i>
RSI	<i>Rivista Storica Italiana</i>
TAPhA	<i>Transactions and Proceedings of the American Philosophical Association</i>

目 录

“西方古典学研究”总序	i
史学史家阿纳尔多·莫米利亚诺(安东尼·格拉夫敦)	i
序 言	I
缩略语表	III
一、一个皮埃蒙特人对观念史的看法	1
二、希腊人的过失	9
三、后流放时代犹太史学与希腊史学中的东方因素	24
四、公元前3世纪的雅典与陶罗麦尼翁的蒂麦乌斯的《历史》对 罗马的发现	35
五、历史学家的面子	65
六、波利比乌斯之重临西欧	76
七、法比乌斯·皮克托撒谎了吗?	100
八、公元4世纪的异教与基督教史学	107
九、孤独的历史学家安米亚努斯·马凯利努斯	127
十、大众宗教信仰与罗马晚期的历史学家	142
十一、传统与古典时代的历史学家	162
十二、古代史学中的时间	179
十三、塔西佗史学著作的第一部政治性注疏	205
十四、佩利佐尼乌斯、尼布尔与早期罗马传统的特点	241
十五、维科的《新科学》:罗马的“野蛮人”与罗马的“英雄”	263
十六、马比荣的意大利门徒	287
十七、雅各布·布克哈特《希腊文化史》导论	304
十八、德罗伊森:在希腊人与犹太人之间	314
十九、甫斯泰尔·德·库朗日的《古代城市》	331
二十、再论克罗齐(1866—1952年)	350
二十一、再论历史主义	369
索 引	378
译后记(晏绍祥)	399

1 一、一个皮埃蒙特人对观念史的看法*

1939年我到牛津时,只要提到“观念”一词,就会有人给你瓦尔堡学院的地址。R. G.柯林伍德(R. G. Collingwood)仍在做关于观念史的历史讲座,但已然染疾,孤独且丧失信誉,很快就消失了。是谁说服了这个英国人,称观念的历史不是英国人擅长的领域?我猜测是刘易斯·纳米尔(Lewis Namier)。1920年代,当我尚为都灵大学的学生时,观念的历史就已经是英国史学家最有声望的专门领域了。这种名声可追溯到格罗特、李基(Lecky)、弗里曼(Freeman)、布赖斯(Bryce)和弗林特(Flint)那里。在其他语言中,少有著述可与莱斯利·斯提芬(Leslie Stephen)的《18世纪英国思想史》或伯里(J. B. Bury)的《思想自由的历史》和《进步的观念》比肩。阿克顿勋爵(Lord Acton)因为一本他不曾写出的论自由的书,居然得以成名。有关中世纪的政治思想,人们自然会转向卡莱尔(Carlyle)兄弟尚在写作中的著述。有人告诉我们(或许并不那么公正),对中世纪法学家的研究,任何意大利的著作都无法与沃尔夫(C. N. S. Woolf)的《萨索菲拉托的巴尔托鲁斯》(*Bartolus of Sassoferrato*, 1913年)相提并论。1920年代,意大利出版的最重要的观念史著作,是德鲁杰罗(G. de Ruggiero)的《欧洲自由主义史》(*Storia del Liberalismo Europeo*)。从思想和方法而言,该书都是英国模式的衍生品。德鲁杰罗是柯林伍德的密友,后者把前者的书译成了英语。在哲学史的专门领域中(如克罗齐[Croce]不情愿地承认的那样),几乎没有可与鲍桑葵(Bosanquet)的《美学史》或伯奈特(Burnet)让人钦佩不已的《早期希腊哲学》相提并论者。

2 形势显然发生了一点变化。在仍属地方性但非常敏感的都灵大学的背景中,法学部与文科部的区分正日渐鲜明。双方都有历史学

*本文发表于《泰晤士文艺副刊》1972年11月24日,题为《一种国际现象的民族表现》。

家,事实上都有杰出的历史学家。尽管意大利的法学研究打上了强烈的德国印记,但法学部政治与社会思想领域的学者们倾向于英国传统,并且对他们碰巧了解到的(当时了解不多)美国人的研究同样感兴趣。弗朗切斯科·鲁菲尼(Francesco Ruffini)有关宗教自由著作的英译本证明,那种兴趣是相互的。法学部的导师让他们的学生和儿子去研究发端于英国的题目,把他们送往说英语的大学。但产生的结果却是皮埃蒙特与盎格鲁—撒克逊文化关系史上很少受到注意的一章。马利奥·伊诺第(Mario Einaudi),未来意大利共和国总统的儿子,研究的是柏克(Burke),如今是康奈尔大学的教授(以及都灵路易吉·伊诺第[Luigi Einaudi]基金会的主任);弗朗切斯科·鲁菲尼的儿子埃多阿尔多·鲁菲尼(Edoardo Ruffini)研究中世纪的议会观念,他成为第二次世界大战后驻英国的第一任文化参赞;亚历桑德罗·帕萨林·德恩特莱弗(Alessandro Passerin d' Entrèves)在牛津研究胡克(Hooker)和中世纪政治思想,导师是韦布(C. C. J. Webb)和卡莱尔(A. J. Carlyle)。后来,他作为意大利研究的塞莱纳讲座教授荣归牛津大学。

但是,在文科部,德国的观念史(*Ideengeschichte*)较英国的观念史更受尊敬。费代里科·沙博曾在都灵撰写论马基雅维利的学位论文(1924年),他去了柏林,在梅涅克(Meinecke)指导下从事研究。回国后,他成为他那一代最有影响的意大利史学家。梅涅克受到了克罗齐的举荐(这种好感是相当单方面的),在很多方面,他都代表与英国的观念史研究最为明显的不同路径。虽然我前面提到的这些人使我不能一概而论,但英国的路径倾向于选定一个具体观念兴起(以及它最终衰落)的形式,由其理论的阐述及其在制度上的表现组成。伯里的《进步的观念》也许是所有这类著述中最为纯粹的思想讨论,但即使如此,它也专门讨论了进步观念在史学中的采用,并且看到了它与社会环境的联系。梅涅克是抱有相互冲突的原则的史学家,如民族国家与世界主义,国家利益与自然权利的冲突。他越来越喜欢让这些冲突悬置,围绕着他的书创造出一种感伤的气氛。对此,英国的散文体几乎无力与之抗衡。

1920年代,梅涅克仅仅是出现在意大利人眼前的一个面相。政治神话的历史,注入了意识形态内容的词语的历史,由阶级确定的社会观念的历史,无论左派的和右派的,都大量涌现。在那些出版时给我留下印象的著述中,我记得有施奈德(F. Schneider)的《中世纪的罗马与对罗马的梦想》(*Rom und Romgedanke im Mittelalter*,1926年),施拉姆(P. E. Schramm)的《皇帝、罗马与革新》(*Kaiser, Rom und Renovatio*,1929年),登普夫(A. Dempf)的《神圣的帝国》(*Sacrum Imperium*,1929年),贡多夫(F. Gundolf)的《恺撒:其声望的历史》(*Caesar, Geschichte seines Ruhms*,1925年),以及格罗图伊森(B. Groethuysen)的《市民世界观与生活观的起源》(*Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung*,1927年)。

甚至在培养如我这样的古史学家的过程中,有关中世纪的著述发挥如此之大的作用,也并非偶然,因为它们是人们经常谈起的“典范”著作。布尔达赫(K. Burdach)的《从中世纪到宗教改革》(*Vom Mittelalter zur Reformation*,1891年起出版)似乎是近代史学的最大成就之一,自德国输入的有关某些时期(如中世纪、文艺复兴和启蒙运动)的本质与分期的讨论,近乎诡辩。沙博在这些问题上浪费了太多时间,但这些讨论也许间接有益于关于思想氛围的认识,从而与布克哈特(Burckhardt)的“文化史”概念汇合在了一起。

汉堡瓦尔堡学院的出版物自然因它们图像学研究的理路而知名,总体而言,也是德国思想新潮流的汇集处。瓦尔堡贡献的多样性——在古典学家中,有赖岑施泰因(R. Reitzenstein)和诺登(E. Norden)这样的名家——与瓦尔堡本人、萨克斯尔(F. Saxl)、埃德加·温德(Edgar Wind)、埃尔文·潘诺夫斯基(Erwin Panofsky)和恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer)等人的著述难以分开。他们代表着该学院真正富有原创精神的核心。只是在第二次世界大战后,瓦尔堡学院在意大利以及英国的影响才逐渐扩大。

在希腊和罗马研究中,德国让“政治”词语的历史变得时髦起来。弗兰克尔(E. Fraenkel)对“忠诚”(*fides*)一词所做的典范分析,常常被视为新潮流的起点。但在那些远较弗兰克尔对政治意识形态更

有兴趣、也更加投入的学者中,这类研究相当兴旺。亨泽(R. Heinze)战后出版的《论罗马伟大的起源》(*Vom den Ursachen der Grösse Roms*, 1921年)为这种新型的探讨定下了调子——其对罗马研究的影响远超希腊的,从一个罗马美德探讨到下一个,直到它最终变成了或明或暗的纳粹—法西斯式的宣传。甚至收入巨著《新约神学辞典》(*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1933年起出版)的神学词语研究也受到种族偏见的玷污,更不用提它们方法论上的不足了。对于这些不足,巴尔(J. Barr, 1961年)后来有令人信服的揭示。然而,总体的效果,则是对希腊和罗马词语表达的古代观念新的归类整理。自那时起,古典学和早期基督教研究因此发生了很大的变化。

对法国的“思想史”(*histoire des idées*)在1920—1939年间的意大利根本不流行的原因,如今难以解释。无论是克罗齐还是墨索里尼,都很难对此负责。前者既不喜欢法国的理性主义,也厌恶法国的非理性主义;后者害怕法国的民主。在意大利,代表涂尔干(Durkheim)、莫斯(Mauss)、哈布瓦赫(Halbwachs)传统的关于“集体表征”(*représentations collectives*)的所有研究,(就我所知)在意大利事实上是被忽视了。1930年代,马克·布洛赫(Marco Bloch)因其作为农业制度研究的先驱者受到注意,但不是因为他乃《国王神迹》(*Les Rois thaumaturges*)的作者。

然而,忽视当然有其限度。如果没有法国人对波尔-罗亚尔修道院之主张的分析,则耶莫洛(A. C. Jemolo)的杰作《意大利的冉森派》(*Il Giansenismo in Italia*, 1928年)几乎就不可能问世。若干年后,保罗·阿扎尔(Paul Hazard)的《欧洲意识的危机时期》(*La Crise de la conscience européenne*, 1935年)曾给意大利留下痕迹;亨利·布雷蒙(Henri Bremond)的《法国宗教思想文献史》(*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 1916年)也曾留下印记,只是更加缓慢而已。更重要的是奥莫代奥(A. Omodeo)。他曾帮助克罗齐编辑《批评》(*La Critica*)杂志,在努力逃脱德国历史主义和意大利现实主义(*attualismo*)的过程中,他再度发现了从基佐(Guizot)到托克维尔

(Tocqueville)的关注文明史的自由主义派法国史学家。

但意大利史学家仍从德国的“观念史”传统受益，并且需要与其划清界限。鲜为人知的格拉塞利(E. Grasselli)的《一个人的心路历程》(*Storia d'una mente*)以自传的口吻，显示出这种感觉是多么地深刻。卡洛·安东尼(Carlo Antoni)的《对抗理性的斗争》(*La lotta contro la ragione*)和德利奥·坎蒂莫利(Delio Cantimori)的某些早期论文(现收入其《历史研究》[*Studi di storia*])，是这种分离最初的迹象，它们宣告了克罗齐时代的终结。

在我看来，1930年代的英国为保持独立于德国“观念史”所付出的代价，是抛弃他们自己的观念史传统。主要的例外是剑桥。在那里，赫伯特·巴特菲尔德(Herbert Butterfield)英勇地与纳米尔抗争，巴特勒(E. M. Butler)写出了他对德国人文主义独一无二的评论《希腊对德国的专制》(1935年)。但1930年代末英国的风气，至少对古史学家而言，是由罗纳德·塞姆(Ronald Syme)代表的。在《罗马革命》中，他把罗马的政治词语当作“政治口号”，那是“一个片面的解释、辩论和欺骗的主题”。

我无意重述德国流亡者的思想对英国精神生活日益增长的影响，以及它在20世纪40年代和50年代与当地新、旧潮流的融合。50年后的今天，英国和意大利史学家发现，他们再度处在同一个层面上，那就是两个国家都对观念史真正表现出盎然的兴趣。对此没有任何出人意料之处。观念史的流行是一个世界性现象。如果说意大利和英国史学家都表现出某些更具体的共性，那就是他们的灵感和方法日益依赖法国和美国。

这里仍然也有例外。诸如贡布里希(E. H. Gombrich)和以赛亚·伯林(Isaiah Berlin)那样的观念史家，就其对著述的理论前提的把握而论，其他地区没有可以与之比肩者。另一方面，在意大利，至少有一位观念史史学家，即弗兰克·文图里(Franco Venturi)，统治着他自己选定的领域：欧洲启蒙运动和19世纪俄国的改革运动，而不屈服于任何流行的潮流，那或许是因为他所受的法国的影响。但在这两个国家，都不曾有任何东西可与年鉴学派或结构主义这样的重大历史研

究变革相提并论，也不曾有任何东西可与美国人从社会学的立场对思想史进行的探讨做比较，它虽然不那么完善，但规模宏大且有效。英国和意大利年轻一代的史学家越来越多地用以下话语思考，如观念的传播、下层阶级的文化、集体表征、乌托邦、现代神话、文化同化、知识分子与教会人士的位置、科学革命的结构，等等，它们似乎要么有一个法国父亲，要么有一个美国母亲（或许都有一个德国的祖父）。

但在这波观念史热潮中，最困难的事情是认识到观念一词是什么意思。态度、宣传、梦想、潜意识的需要、象征性的人物都被囊括其中，传统的观念与制度、意识形态与社会之间的对立，用相当简单的话语表示，即信念与事实之间的对立，已经变得太过粗略，以至于无法定义新层次的探索了。甚至斯图尔特·休斯（H. Stuart Hughes, 1959年）巧妙利用的意识与社会的二元主义，都不再充分了。当机敏的米歇尔·福柯（Michel Foucault）尝试用新的“知识考古学”（archéologie du savoir）的清晰阐释取代“观念史”（l’histoire des idées）的时候，他肯定抓住了问题的关键。

这也解释了在当下的形势中，为什么在美国由洛夫乔伊（A. O. Lovejoy）小组及其刊物《观念史杂志》（1940年）详加阐释的纯粹的观念史似乎无法指明方向的原因。尽管洛夫乔伊本人从事的或者启发的研究有着过人的优点，但人们感受到的总是一个准柏拉图的世界，
6 在那里，观念是可以计量的。牛津教授马戈柳思（D. S. Margoliouth）有一个名声：他相信曾存在30个印欧人的原初笑话（Ur-jokes），所有其他笑话都由它们衍生。洛夫乔伊相信，原初观念（Ur-ideas）的数量不会多太多。

人们已经很难确定，从诸如自由、和平、联邦主义、骑士品格等等的旧概念中，能否将观念性因素从制度性因素中分离出来。当我们提到巫术信仰的集体表征，提到牧师的妻子或英国保姆时，更不用提及起源于法国的两个经典例证——儿童的概念和疯癫的概念——时，区分变得毫无意义了。事实上，正是我们无法先验地规定制度与

原理、社会与思想之间何者优先的传统冲突,而为新的混淆带来了意义和激情。试验的时代注定要延续若干时日,语言的混乱也将如此。我们听到正统马克思主义的时候越来越少,请注意最具独创性、也最具国际影响的法国希腊思想史学者韦尔南(J.-P. Vernant)从马克思主义向结构主义的转变。俄国的马克思主义也帮不上忙,至少在古典研究领域如此。斯塔耶尔曼(E. M. Štaermann)最近有关罗马自由的文章——它发表于1972年《古史通报》(*Vestnik Drevnej Istorii*)1972年第2期上——就是一个警示。

在观念史领域,迄今为止,当远古的文化是主要对象时,新的探索似乎更有收获,我希望我说这话时,并不只是古史学家的一种偏见。仅仅在其他文化中找到与我们的思维方式有语言与概念上对等的东西的任务,或者说,我们不得不承认没有这样对等的东西,就有助于认清我们自身和他者。我记得我发现古代埃及人对说话和沉默的态度可能成为经验不足的我识别埃及文明不同阶段的指引时,我所感到的愉悦。我一点都不怀疑,早期基督教和晚期犹太教有关异端观念的产生,成为思想范式与社会组织之间的休止符。

然而,来到我们自己的社会时,我们需要了解哪些是我们能相信的,而非哪些是人们相信的。如果历史学家们是他自己所处社会中一个负责的行动者,而非一个意见的操纵者,那么就存在无法逃避的真理问题。附带说一句,在种种知识社会学那里,包括福柯新奇的理论里,对这种需要的处理似乎过于轻率,由此产生的悖论我也许可以从个人经历说起。20多年前,当我成为伦敦大学学院教授时,我不久就意识到,当时那里最为优秀的观念史家是两个专业的科学家杨(J. Z. Young)和彼得·梅达瓦尔(Peter Medawar)。然而事实是,我不懂他们所讨论的科学,结果不仅是我被他们弄晕(这容易理解),而且我或类似处在我这样地位的人把他们也弄晕了。也就是说,他们缺乏在历史语境中阐释他们的科学观念所需要的潜在公众。

让我再举一个不那么富有个人色彩的例子。当前的特点,是我们对欠发达国家的宗教观念进行了如此之多的讨论,但对我们自己宗教信仰的分析——直接的目的是确定它们的可信度——却如此之

少。近些年在意大利出版的学术著作中，有关异端派别的要多于现代天主教的。通过在历史语境中讨论真理从而能够说明当前情形的人，尚不曾找到他们的公众。因此，我们只有用英国的保姆和舶来的崇拜来表达我们的怀旧情绪与不满了。

9 二、希腊人的过失*

—

孔子、佛陀、琐罗亚斯德(Zoroaster)、以赛亚(Isaiah)、赫拉克利特(Heraclitus)，或者埃斯库罗斯(Aeschylus)。

这个名单也许会让我的祖父及他那一代的人感觉迷茫，但现在有意义了。它象征着我们历史观的变化。我们能够从或多或少相同的角度去面对那似乎相距遥远的文化，并且在它们之中找到某些共同的东西。从共时性立场看，这些名字代表着一种更具“精神的”生活，代表着更好的秩序，代表着对神与人之间关系的新理解；代表着对其各自所在社会传统价值观的批判。这些人相互并不认识，也不曾有任何明显外在的东西，把这些威风凛凛的人物在大约公元前8—前5世纪间不同文化中的出现联系起来。然而，我们感到，如今我们已经发现了一个共同的标准，可以使得他们——借用一句流行的话说——“与我们相关”。通过宣告和阐释他们个人的宗教信仰，他们所有人赋予了人类生活一种新的意义，并给他们所属的社会带来了深刻的变化。

由此向我们提出的历史问题，会更加准确地解释这种相关性，并且让它变得更可感知。在如此众多的不同文化中，在相对狭窄的年代空间中，是什么条件造成了如此众多的“智者”产生？为什么文化上的变革必须由这些“智者”带来？他们所采取的宗教立场与他们传达的社会信息之间，是什么关系？我们的思想中自然产生的这些问题的性质，本身就表明了我们对于这些人新的立场：我们不再将他们各自视为一种新宗教的规范者，而是把他们全都看作现存秩序的改革者。我们本能地同情人类中所有那些人，他们经过沉思和精神的搜寻，让自

10 *原载 *Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives on the First Millennium B. C.*, *Daedalus*, Spring 1975 (为 *The Proceed. Amer. Acad. Of Arts and Sciences* 第 104 卷第 2 期), pp. 9-19。

己从他们所由出生的那个社会的范式中解放出来，并重塑他人的活动。虽然我们无法完全避免“真理”问题，但我们感到，如果我们提出琐罗亚斯德、以赛亚或埃斯库罗斯所说的一切到底是真是假的问题，几乎是无礼（至少是过于尴尬）的。他们各自用自己独特的话语发言，要把它们转化为我们自己的语言，需要付出非常大的努力。可是，如果我们取得了成功，我们就能架起通向值得了解的心智的桥梁，这些人就能用他们自己的话语直接向我们解释他们的思想了，而我们则通过评论他们的言论，扮演好我们的角色。考虑到必须拥有那些语言和文本的知识，我们也许可以期待，在未来的某个时候，我们能够像现在理解《降福女神》一样，去理解《伽泰》。

与此相反，我们却为另一些文明所苦恼，在同一时期，而且显然是在同样的技术条件下，它们并未能产生质疑者和改革者。不管是对是错，公元前一千年，埃及、亚述和巴比伦在精神上似乎是停滞的，几乎是反动的。如果稍稍克制下我们的不耐烦，我们会奇怪它们为何要继续接受描述人类社会和诸神社会之间关系的传统话语。多年以前，亨利·法兰克福特（Henri Frankfort）曾表达过我们如今感到的不快：“希伯来人的先知们既拒绝了埃及人的，也拒绝了巴比伦人的观点。他们强调上帝的独一无二和超验性。对他们而言，所有的价值最终都是上帝的特性，人和自然的价值都被贬低了，一切与自然确立和谐关系的尝试，都是无望的努力。”^①然而，相对于我们，法兰克福特更容易凭良心说出上述话语，因为他不过是在重复先知们对金银铸造的偶像的否定。如同第一个以赛亚（the first Isaiah）关注埃及和亚述那样，但他不用像第二以赛亚（the second Isaiah）那样，考虑居鲁士（Cyrus）这个得到上帝涂膏的人的作用。我们则还要添上印度人和中国人。万一哪天我们懂得了他们的语言，可以与佛陀、孔子和古朴时代的其他智者对话，则我们肯定会感到高兴。但除非我们向自己提出我们真正期待的是什么的问题，否则这样的思想立场仍然不无问题。路易斯·迪蒙（Louis Dumont）的经历可谓典型，但绝不平常。他前往印度，希望找到历史上“等级化的人”（*homo hierarchicus*）的充分含义，并且为我们的个人主义观念提供一个新的维度。亨利·法兰克福特的情况，

^① Henri Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948, p. 6.

则对远为普遍的情形富有启示——即使最具原创与最深刻的研究，也受到我们自己文明的制约。我这样说不是藐视他的成果，相反，是要指出我们自己的传统的力量。它是一种古老的三角文化，由犹太的、希腊的和拉丁的精神产品构成，对于我们中的大多数人都有直接影响。比起我们因专业或业余的兴趣把玩更加遥远的文明所获得的愉悦，这种影响是一种相当不同的东西。用学术的话语说，这个“三语群体”(collegium trilingue)仍然支配着我们的思想。作为三语群体的成员之一，拉丁文化引人注目地从我们作为起点的“智者文明”系列中缺席。如果我们因为中世纪发展的结果必须给我们的文明添加某种基本作料的话，则它们肯定来自凯尔特人、日耳曼人和阿拉伯人，没有一个来自享有特殊地位的原初的“智者文明”。事实上，阿拉伯人给我们增加了困难，因为如果真有那么一个先知文明，他们自己就是其承载者，因此与犹太人和基督徒有特殊的亲近之处，可是，即使他们不是犹太人的威胁，也是基督徒的威胁。基督教与阿拉伯思想之间严肃的接触主要发生在阿拉伯思想家利用希腊概念进行思考的领域。实际上我们忘却了我们从凯尔特人、日耳曼人和阿拉伯人那里得到的确切好处，而且忘记得如此彻底，以至于无论是古爱尔兰语，还是中部高地德语(Mittelhochdeutsch)或阿拉伯语，都从不曾成为我们教育机构中一个常规的要求。但我们从不曾允许自己忘掉从希腊、拉丁姆和犹德亚得到的益处。强大的压力集团(不管他们是古典学家、神学家还是拉比)至今仍相当恰当地让我们对不能阅读用正确语言书写的正确文献感到羞耻。

就我们能够溯及古代世界的遗产而言，它本质上是希腊—拉丁—犹太的，因为它本质上是希腊化的。希腊化文明的概念既规定了时间(公元前323—前30年)，也规定了空间(地中海区)，在那个时空范围里，三种文化融合并开始相互起反应。这意味着考察希腊化时代犹太人、希腊人和罗马人确立的特殊新关系的环境并非多余。对17—18世纪波斯的、印度的和中国的文明重新进入欧洲人的精神世界，我们拥有大量重要的著作，但逆向的探索，即波斯人和印度人——更不用说埃及人和巴比伦人了——被排除在欧洲文明积极参与者之外的问题，似乎并无多少进展。本文的目的，是期望对这种考察有所贡

献。我希望,它对于我们发现的公元前一千纪前期“智者现象”的性质,以及各个“智者文明”运转的相对孤立性,能够间接地有所揭示。

二

这里我们再度需要从一个悖论开始。希腊语是亚历山大大帝之后希腊化世界占统治地位的语言,是犹太人、拉丁人为摆脱孤立,并且为希腊化诸王国社会的上层所接受,而不得不学会的语言。但希腊人没有做出相应的努力来理解或吸收拉丁和犹太文化。因此,三语群体的建立主要是罗马人和犹太人的事情。希腊人无疑接受过地理学和历史学训练,让他们在希腊化时代之初能够注意到拉丁人和犹太人的独特性。亚历山大之前,没有任何迹象表明他们了解犹太人。关于罗马人的知识,他们所知限于少数传说,有关历史的资料甚至更少。约公元前300年,阿布戴拉的赫卡泰乌斯(Hecataeus of Abdera)和特奥弗拉斯图斯(Theophrastus)曾经做出严肃的努力,去考察犹太人的宗教。约公元前280—前270年,罗马对皮洛士的胜利让希腊人印象深刻,曾促使蒂麦乌斯(Timaeus)——一位客居雅典的西西里流亡者——详细记述拉丁人的历史与制度。但在他们的惊奇耗尽后,希腊人便不再深入。公元前3世纪,希腊学者不曾对犹太人或罗马人的历史做过任何详尽的研究。

当罗马人公元前3世纪末实际上摧毁了迦太基人的势力,成为西部地中海最为强大的力量时,就我们目前所知,不曾有任何独立的希腊历史学家觉得他们必须分析罗马人的胜利。那些补充蒂麦乌斯的作品,不是出自为汉尼拔(Hannibal)服务的希腊史学家之手,就是出自已经掌握了希腊语的罗马史学家之手,后者的目的,是把罗马人的情况介绍给希腊化世界。至于犹太人,我们知道(或估计)有些希腊化的埃及人曾编造了一个带有敌意的《出埃及记》的版本,它所反映的,是亚历山大里亚犹太人与埃及人的摩擦,因为那里的犹太人群体迅速膨胀。但我们并不知道,在赫卡泰乌斯和特奥弗拉斯图斯的作品之外,有任何民族志研究对它们加以补充。士麦尔那的赫尔米普斯(Hermippus of Smyrna)、克尼杜斯的阿加塔奇德斯(Agatharchides of Cnidus)以及以弗所的米南德(Menander of Ephesus)——他们生活在

公元前2世纪——曾在不同的语境中间接提到犹太人，但不曾专门探究犹太人的历史。公元前260—前160年间，用希腊语撰写的有关犹太人和罗马人的作品似乎主要是论战性质的，而最有资料价值的作品出自法比乌斯·皮克托(Fabius Pictor)，他是一个罗马贵族(约公元前215—前200年)。

如他们数百年来一贯而且少有例外的那样，希腊人仍然是傲慢的单语族群。用当地人的语言与当地人交流不适合他们，他们既不熟悉拉丁语文献，也不熟悉希伯来语文献，也没有把外语著述译为希腊语的传统。几乎可以肯定，七十子希腊语《圣经》译本是犹太人民间主动完成的，只是后来才被归于爱兄弟者托勒密二世(Ptolemy II Philadelphus)的计划。罗马人和希腊人的外交关系中，所有可资利用的证据都指向上述结论：甚至在罗马人已经成为希腊世界的主人后，都是罗马人说希腊语，而希腊人并不说拉丁语。至于希伯来语和阿拉米语——那是理解犹太人书面和口传文化必备的两种语言，就我所知，不曾有任何希腊化时代的希腊人尝试掌握它们。

与希腊人的对话所以发生，是因为罗马人和犹太人希望对话。罗马人学习希腊语以及根据希腊人的模式创造他们自己文学的热情，令人吃惊。更加让人惊奇的，是那些希腊化的翁布利亚人(普劳图斯[Plautus]、奥斯坎人(奈维乌斯[Naevius]和恩尼乌斯[Ennius])、利比亚人(泰伦斯[Terence])和凯尔特人(斯塔提乌斯·凯奇利乌斯[Statius Caecilius])愿意用拉丁语写作。除加图(Cato)——他认为自己是萨宾人——在某些方面是个例外之外，古风时代的拉丁文学，是那些母语并非拉丁语的人的作品，但他们之所以以希腊模式为灵感而创作拉丁语作品，是因为他们看到了未来的前景。罗马的贵族似乎为自己保留了用希腊语创作历史、回忆录和演说的任务，以给希腊人留下印象。因此，在罗马人中，对希腊文化的吸收表现为两种形式：既给意大利非拉丁语的知识群体提供了根据希腊模式用拉丁文创造一种共同文学的工具，又教育罗马贵族说，用希腊语思考和说话是他们践行其帝国角色的一部分。

犹太人因其他原因学习希腊语。公元前3—前2世纪，他们受到希腊—马其顿人统治，被迫对那些只懂得希腊语的官员们说话。但在

埃及,犹太人移民的典型特征,是他们很快忘记了希伯来语和阿拉米语,同时却保存着他们的宗教和民族认同。在公元前3—前2世纪,这是因为《圣经》翻译成希腊语而成为可能。同时,犹太人感到,在希腊人的信仰与生活方式映照下,他们需要证明自己的信仰与生活方式的合理性。这么做时,他们既用希伯来语和阿拉米语,也用希腊语。例如,《传道书》最初是用希伯来语写的。公元前2世纪,它被译成希腊语(由原作者的孙子完成)。如果《传道书》属于公元前3—前2世纪,则它能让我们对一位犹太人就外族的智慧做出反应的精细程度有某些概念。

就其与希腊人的关系而论,罗马人与犹太人具有共性。对于各自的生活方式,他们最终都无可置疑地坚信其优越性。约公元前2世纪中期,将希腊神灵和风俗强加于犹德亚人的尝试短命且遭遇深深的憎恨。大约同时,加图之类的罗马保守派也谴责希腊习惯渗入罗马,并且成功地为罗马统治阶级的利益控制和利用。对意大利崇拜新狄奥尼索斯神的教派成员的迫害,表明了罗马统治者愿意接受的限度。当然,作为多神教信徒且无需担心自己的独立与权力的罗马人,在处理他们与希腊人的关系时,可以抱着传统的对外来观念与艺术的接受态度,条件是它不会影响罗马统治阶级的稳定。犹太人之不愿接受希腊哲学与艺术,则有更深刻的动机。全面接受意味着叛教(这种情况似乎极少发生),而部分的接受至少意味着理论上的矛盾与实践中的困境。这里需要强调的,是犹太人和罗马人都决定学习希腊语,以把他们自己的(生活方式)与希腊人的加以比较,以便在与希腊人交往时,塑造他们的精神生活。两者的结果如可以预料的那样非常不同。但在用希腊人衡量自己时,罗马人和犹太人都找到了新的民族认同感。罗马人很快就在公元前2世纪中期成为希腊世界的侵略者和征服者;犹太人不大可能有这样的野心,但在塞琉古王国衰落的背景下,依靠罗马人的帮助,他们进行了相当程度的扩张,甚至以暴力强令他们的某些邻邦皈依犹太教。

考虑到希腊人对犹太与罗马文化普遍的冷漠,那些碰巧深刻了解

犹太人或罗马人的个别希腊人,发现自己成为了背叛者:如果他喜欢犹太教,他会是一个皈依者;如果他钦佩罗马帝国主义,则会成为通敌。全面或部分皈依犹太教的现象,虽然表面看广为流行,但在希腊化时代并未产生文化作品。不过与罗马人合作的个别希腊人在文学上留下了他们的印迹。李维乌斯·安德罗尼库斯(Livius Andronicus)把《奥德赛》翻译成拉丁语,并写出了最早的拉丁语喜剧和悲剧。他或许别无选择,因为他是被作为奴隶带到罗马的。但波利比乌斯(Polybius)尽管受到限制,仍可以选择。他是公元前167年以人质身份到达罗马的,而且把自己的命运押在了罗马人一边,以至于在围困迦太基时,他充当了顾问,在科林斯(Corinth)被毁前后,他充当了罗马人在希腊的代理人。可是,波利比乌斯对罗马人认同的程度,尚未达到从不批评他们的程度。我的印象(如今仍然健在的研究波利比乌斯最大的权威沃尔班克教授[F. W. Walbank]并不赞同我对波利比乌斯的看法)是:随着其写作的推进,他对罗马在希腊世界政策的残酷程度日益感到忧虑。不过这证明他因为认同罗马人的利益,因此对罗马的错误感到担心。他的继任者波斯多尼乌斯(Posidonius)的看法更加明显。他是罗德斯城的贵族,本有更大的活动空间。他于同盟战争和苏拉(Sulla)的暴政之后创作,公开批评罗马对行省的剥削。由于得到强大的罗马友人——庞培(Pompey)是其中之一——的信任和支持,他可以代表他本人与罗马人,公开抨击罗马社会中那些他认为属于颠覆性的势力。

如果多数希腊人和希腊化的东方人对罗马剥削的敌意没能强迫罗马人改变他们统治帝国的方法,则无论那些偏离正途的希腊文化人是皈依犹太教,还是受罗马吸引,都不会让周围的世界发生多大变化。公元前1世纪,当地统治者曾两次(分别是本都国王米特利达特斯[Mithridates]和埃及女王克莱奥帕特拉[Cleopatra])与罗马领袖中的异见者携手,共抗罗马中央政府,而且在希腊舆论中赢得了相当广泛的支持。在另外两个例子——庞培和恺撒的争斗以及刺杀恺撒者与恺撒继承人之间的斗争——中,决定性的战斗都发生在希腊或马其顿。他们期待,那里对罗马的不满会让他们争取到那些期望有某些变化的人的支持。奥古斯都发现了东方行省半个世纪的不稳定所暗示

的意义，在所谓的恢复意大利人价值观（那其实从未存在过）的口号下，有效削弱了对东方行省的压迫，和平本身创造了奇迹。希腊人所在的东方将奥古斯都欢呼为救世主，而他也留下了一份双语的《自传》。在发展希腊语—拉丁语的双语社会中，希腊人整体上卷入了。

正是在奥古斯都和平的环境中，犹太人中间产生了一个宗派，它很快把希腊人皈依者和希腊语言作为主要活动区域。我们可以猜想，基督教的传教最初是诉诸那些因罗马帝国主义转向而被冷落的行省。基督徒创造了一个社会，它把自己的价值观、利益和领袖置于罗马国家的规范之外。一段时间里，希腊—罗马人帝国的支持者与基督的追随者之间似乎存在根本性的冲突。亲希腊的尼禄（Nero）是第一个迫害基督徒的人，但冲突逐渐被合作取代。自亚历山大里亚的克莱门特（Clemens Alexandrinus）以来，基督教就宣称，它共享了希腊文化的遗产。当君士坦丁（Constantine）变成基督教的皈依者时，他把一座东方的希腊城市作为帝国的第二首都。“希腊人”（Hellenes）变成了“罗马人”（Romaioi），后一个词暗示他们既忠诚于罗马帝国，也忠实于基督教。当罗马帝国宣布它自身是基督教的帝国时，希腊人承认了他们自己是罗马人。

总之，拉丁人和犹太人开始建构三语群体，而希腊人对之不感兴趣。当希腊人仍然把外国人作为好奇的对象时，犹太人和罗马人就开始学习希腊语，吸收了希腊的思想和风俗并质疑希腊的价值。逐渐地，犹太人和罗马人都按照他们自己的方式吸引了皈依者：对耶路撒冷而言是皈依者，对罗马而言是合作者。当奥古斯都和平给希腊臣民提供了新的条件时，其后果变得明显起来：帝国成为希腊人和罗马人共同的事业。与此同时，出现了那样一些犹太人，他们视自己生活于弥赛亚时代，犹太人与异教徒之间的区别已经被消除。基督教用希腊语把犹太人的价值观带给了希腊人，用以事实上替代罗马帝国统治阶级所追求的巩固希腊—罗马社会的目标。可是，结果与最初的设想并不对应。到4世纪初，希腊语和拉丁语版本的《圣经》（《旧约全书》和《新约全书》）已经成为罗马帝国的圣书。到4世纪末，主要由于圣哲罗姆的缘故，希伯来语仅仅被承认为对理解《圣经》有所帮助、但不是必须的因素了。当然，在基督教社会中，希伯来语从来不曾获得可与

希腊语或拉丁语并提的地位。但最为重要的,是一部一度用希伯来语书写的书即《圣经》,变成了与希腊哲学和罗马法并立的同伴。1428年,当乔万尼·鲁切拉伊(Giovanni Rucellai)与帕拉·斯特罗奇(Palla Strozzi)的女儿结婚时,列奥纳多·布鲁尼(Leonardo Bruni)祝贺新郎得到了一个拥有“幸福全部七个组成部分”(*tutte a sette le parti della felicità*)的岳父。幸福的七个组成部分中,包括“希腊人和拉丁人的美德与知识”(*virtuoso et scientiato in greco et in latino*)。^①但1553年,卡斯帕·斯提林(Caspar Stiblin)在其乌托邦式的著作《幸福共和国》(*Respublica Eudaemonensium*)中,要求他的神学家们要具有“三种语言的技巧”(*trium linguarum peritia*)。在梵语出现于19世纪的学校里之前,这两种文本被视为文化修养真正的代表。

因此,我们可以修正并且完善关于我们文化中的三角乃希腊化文化的结论。可以肯定,正是在希腊化的背景中,拉丁人和犹太人学会了希腊语,吸收了希腊观念,并质疑希腊人的生活方式。然而,融合希腊、拉丁和犹太传统的是基督教。犹太人(和阿拉伯人)继续在孤独中面对希腊思想。他们从不曾深刻思考过拉丁的生活和思考方式。

四

现在我们需要阐明暗含在前文中的情形。这个三角关系是因为拉丁人和犹太人的压力产生的。希腊人最初的反应是拒绝深深地卷入外人的思考方式。他们从无兴趣学习拉丁语或希伯来语。这仅仅是希腊人态度的一种表现,如我们对荷马时代以来希腊文明所了解的那样,我们很有理由将之称为希腊人的一般态度。无论荷马把特洛伊人作为说希腊语的人民是对是错,这里都无关紧要。重要的是,他对那些冲突非常人性化的理解所假设的前提,就是单语论做派。在古代,希腊人描述和界定外国人风俗的能力独一无二,他们可以分析外国人的制度、宗教信仰、日常习惯,甚至是饮食。他们发明了我们认为有效的民族志的学问。在这样做时,他们对外人抱着基本的同情。我们知道,民族志的奠基者之一希罗多德乐于宣布“蛮族的”风俗优越

^① G. Rucellai, *Il Zibaldone Quaresimale*, ed., A. Perosa, London, 1960, p. 63.

于希腊人的。但那是一种冷静的、最终是自我肯定的观察外族文明的方式，并无屈从于它们的诱惑存在。事实上，希腊人并无通过掌握外语来详尽了解它们的欲望，那是一种外部的观察，聪明、刨根问底似的，而且公正，偶尔不乏幽默。在希罗多德笔下，斯基泰人、巴比伦人、埃及人和利比亚人轮流得到观察，由此产生的，是希腊人对自由的热爱所具有的优越性。

这种思想习惯的某些方面比较有趣。我们可能期待马赛利亚人——他们是定居在凯尔特人中间的希腊人——会对他们的邻居保有强烈兴趣，而且他们拥有伟大的探险家欧提麦奈斯(Euthymenes, 公元前6世纪?)和皮泰亚斯(Pytheas, 公元前4世纪)。但他们探索的是遥远的非洲的海洋和北欧，而非凯尔特人的腹地。马赛利亚人对认识凯尔特人的贡献似乎非常小。其实公元前3世纪凯尔特人入侵希腊和小亚细亚时，希腊人就开始知道他们了。也请留意下述奇特的事实：与公元前5世纪比较，公元前4世纪的希腊人对波斯的观察更加粗略。然而，从吕山德(Lysander)到亚历山大，希腊的政治都被波斯问题左右。公元前4世纪希腊知识界对波斯的回应，表现为克泰西亚斯(Ctesias)和狄农(Dinon)有关后宫的故事，以及安提斯泰奈斯(Antisthenes)和色诺芬(Xenophon)对国王居鲁士的理想化描绘。当某个外族成为永久性的大问题(如同凯尔特人很可能是马赛利亚人的问题，波斯人肯定是4世纪希腊人的)时，一般的反应也许是沉默或逃避。

因此，我们开始怀疑，如果琐罗亚斯德、佛陀和孔子仍然与我们分隔，其障碍是由三角关系中的希腊人一边建造起来的。就希腊人而言，他们会觉得自己不需要犹太人先知。

如此这般的结论会是难以原谅的简单化说法，因为公元前4世纪后半期，希腊对琐罗亚斯德、波斯教士、婆罗门和赫尔墨斯·特利斯麦吉斯图斯(Hermes Trismegistus, 即埃及的智慧)明显发生了新的兴趣。但对这种变化的分析，最终证实的，乃是东方智慧对希腊的影响流于表面。柏拉图无疑鼓励了对东方智慧的兴趣。我个人怀疑他对真正的东方思想有多少了解。我没法把有关埃尔(Er)的故事作为真实的东方神话，我也不相信，唯一出现过的琐罗亚斯德的对话《大阿克比亚德斯篇》出自柏拉图手笔。不过，柏拉图的朋友欧多克苏斯(Eudoxus)

去过埃及,而且被视为占星学的大家。柏拉图的学生本都的赫拉克利德斯(Heraclides Ponticus)写过一部著作,可能是一篇对话,名为《琐罗亚斯德》。伊壁鸠鲁派的科罗泰斯(Colotes,公元前3世纪)能够嘲笑据说是柏拉图对琐罗亚斯德的借鉴。在后来(公元前1世纪?)伪柏拉图的《阿克西奥库斯》中,一位波斯教士(Magus)拥有关于另一世界的正确知识。即使把有关波斯教士的一部著作归于亚里士多德是错误的,那它至少出自他的学派。亚里士多德的朋友和学生阿利斯托克塞努斯(Aristoxenus)推测毕达哥拉斯曾是迦勒底人扎拉塔斯(Zaratas,他的意思是说此人乃伊朗的查拉图斯特拉[Zarathustra])的学生。在古代,流传的还有其他一些奇怪的信息。老普林尼(Pliny the Elder)宣称,他知道逍遥派的赫尔米普斯“除完成琐罗亚斯德数部著作的索引外,还给他传下的200万行诗歌做了注疏”。^①拜占庭人辛凯鲁斯(Syncellus)曾在某个地方发现,爱兄弟者托勒密让人为他的图书馆翻译埃及人和迦勒底人的作品,更不用说拉丁语作品了。^②有关《丁卡特》(Dinkart,它本身是一篇9世纪的文献)的故事说,那个“注定为恶的恶棍亚历山大”曾下令把《阿维斯塔》翻译成希腊语。^③对此人们已经说了不少。

可是,如果人们提出希腊人和拉丁人对琐罗亚斯德教或印度的任何宗教真正了解多少的问题,则证据令人失望。我不知道任何确定的证据可以证明公元前3世纪之前的希腊或拉丁作家知道《伽泰》或任何琐罗亚斯德教的其他文献。大卫·弗鲁泽(David Flusser)最近宣称,《西比尔圣书》(Sibylline books)第8卷第439—455节暗指《雅斯纳》第44卷第3—5节。^④如人们期待于这样一位学者的那样,这个观察是敏锐的,但要直接依靠它,在我看来不太可能。几乎可以肯定,有关波斯真正的知识可以溯及狄奥·克吕索斯托姆(Dio Chrysostomus)的《波吕斯泰奈斯人》,但它与希腊玄想混合太甚,以至于不大可能把它作为一份书面史料。

^① *Nat. Hist.* 30. 4.

^② 271D, p. 516, Bonn.

^③ Bidez-Cumont, *Les Mages Hellénisés*, II, 137.

^④ David Flusser, “A Quotation from the Ghathas in a Christian Sibylline Oracle”, *Ex Orbe Religionum, Studia G. Widengren*, Leiden, 1972, pp. 172-5.

20

就印度宗教学说而论,我们所说的关于伊朗宗教文献的话可能更加适用。阿育王(Asoka)肯定曾努力把佛教的某些基本真理传达给希腊人,但没有任何迹象表明他的铭文受到广泛注意,更不用说对进一步研究的鼓励了。基督教化的佛陀传记,如我们在巴兰(Barlaam)和约沙法(Ioasaph)的故事中看到的,属于公元7—8世纪,而且显然没有希腊化的或罗马时代的先驱。麦加斯泰奈斯(Megasthenes, 公元前3世纪初)细心报道过他看到的一切,但印度宗教学者(如阿兰·达奎斯特[Allan Dahlquist])的努力——他们试图从麦加斯泰奈斯有关狄奥尼修斯和赫拉克勒斯的叙述中把印度因素从希腊因素中分离出来——看来相当让人丧气。在希腊化时代希腊人的思想中,我看不出印度学说有任何直接、广泛且有影响的渗入。希腊思想真正的发展,诸如犬儒主义等,自然因其与印度现象的相似性受到注意(并得到同情),但这不过是看到了人们已经知道的事实。虽然埃及处于“智者文明”之外,但我们也许可以补充说,真正的埃及宗教思想的命运并不见得好些。在其希腊版本中,真正真实的伊西斯(Isis)的成分很少,有关埃及文献的知识稀缺。例如,即使《陶工的神谕》背后曾有那么一份真正的埃及文献,它似乎也已经被彻底希腊化了。

如果我们必须给东方思想在希腊化世界及其在罗马后续时代的影响做一个概括,则我们只能说,大量被宣称为东方作品的译作,主要都是希腊语作家的伪造。以琐罗亚斯德、叙斯塔斯佩斯(Hystaspes)、图特(Thot)乃至亚伯拉罕(Abraham)之名流传于希腊世界的作品,尽管某些无疑包含着一点点混合了希腊观念的“东方的”思想,但本质上就是赝品。普罗提诺(Plotinus)就曾要求波菲力(Porphyry)揭露归于琐罗亚斯德名下的《启示录》为伪书(*Vita Plotini*, 16)。相对于发现《但以理书》真正的年代——那是波菲力最著名的成就——来说,这件事肯定没那么困难。

如此大量的伪作,向古典思想的史家提出了问题。它表明当时的人们需要从希腊传统中寻求启示性的和权威的宗教知识,而它们在希腊传统中本不存在。它暗示,在有教养的希腊阶级中,对来自其他民族的观念有一种新的“开放态度”。所有这些,在因波斯帝国灭亡造成的社会与政治背景中,似乎都相当自然。可是,希腊人不愿学习外语的老调,在这些作品中得到了再明白不过的证实。几乎没有任何人具

有识别骗局的语言学知识。的确，在柏拉图之后，对于希腊人来说，东方的智者变得真实可信了，而之前他们不是那样。但流传的他们的思想，很大程度上真真切切地是希腊人的伪造，希腊人并不了解真正的佛陀或查拉图斯特拉，更不用说孔子了。所以，因柏拉图和后柏拉图时代对东方智慧的欣赏所带来的变化，不足以把真正波斯的和印度的思想纳入希腊人的精神世界。一个非真实的东方世界被创造出来，以满足对启示性与神秘智慧的渴望。因此，我们没有理由在老派的埃及和美索不达米亚文明与更晚的波斯和印度文明之间做出区分。归于亚伯拉罕名下的占星学著述表明，犹太人的名字同样适合作为此类伪造品的传输者。但希腊语《圣经》的存在——即使它不曾在犹太教和基督教皈依者的圈子外得到阅读——也阻止了一个假想的犹太教与真正的犹太教平行发展。与犹太人比较，琐罗亚斯德教徒和佛教徒没有那么大的决心，或者说没有那么幸运，能够把他们的大师真正的思想传达给希腊人。

在三语群体中，希腊人是唯一拥有对异族文明进行一般分析的思想工具和冷静的好奇心的合作者。他们之不愿研习和掌握真正的伊朗与印度思想，在欧洲文化的发展上因此具有了决定性意义。犹太人吸收了许多伊朗人的观念（之前他们已经吸收过大巴比伦人的观念），但他们将其纳入自己的宗教信念中，却未意识到它们乃是外来的。罗马人则相反，知道如何为了他们自己的政治意图来利用希腊人的民族志科学。如我在其他文章中试图证明的，他们鼓励，甚至是命令希腊专家为他们探索、描述凯尔特人和帕提亚人，并画出地图。事实上，由于罗马人接受了希腊的价值观，他们具有了把民族志和地理学作为知识追求的兴趣。但他们从不曾改进希腊人的方法。斯特拉波(Strabo)相当清楚，地理学是希腊人的学问，因此，如果这句话正确，则希腊人必须为这个障碍负责，它让有关伊朗人、印度人以及更不必提的（地理学上的）中国人的知识如此长久地处于我们的知识与价值领域之外。

五

犹太人之所以打破了这道障碍，是因为他们需要打破，否则，在与

希腊人打交道时,他们会发现自己陷入与波斯人和印度人相同的处境。当然,他们有地理上的便利。犹太人生活在亚历山大里亚、罗马以及其他文化与政治生活中心有组织的群体中。公元70年之前,他们还有成功的反叛者的名声。帕提亚人及其他等只是分离出去,而且延续着他们的希腊化形态。犹太人则暴动了,并向世界展现出他们非希腊的、神权政体的面貌。早期的基督徒继承了这种挑衅态度。对许多希腊人或希腊化的东方人——他们感到需要天启真理和魅力型指引——来说,摩西(Moses)和耶稣(Jesus)具有像邻近地区真正而可辨认的礼拜会领袖那种真实的吸引力。

犹太人也许还拥有某种与希腊人共有、波斯人和印度人缺乏的特质:意识到制度发展需要被准确地置于他们的历史背景中。通过翻译《圣经》,犹太人展现了他们的民族史,其篇章中充满值得记诵的经历。在《新约全书》中,基督徒补充了新的篇章以及值得纪念的新的经历,因此,变成一个犹太人或归化为基督徒,意味着需要学习一部新的历史。对任何受过教育的希腊人来说,这种活动都是可以理解的。情况也可能是这样:犹太人—基督徒对神性的解释,与柏拉图、亚里士多德和芝诺(Zeno)等主流的哲学易于调和。哲学后来的历史至少似乎支持下述看法:雅典和耶路撒冷并不相互矛盾。即使列夫·伊萨科维奇·舍斯托夫(Lev Issakovich Shestov)那样坚定支持雅典与耶路撒冷之间存在尖锐对立的人,也承认历史对他不利,“历史告诉我们,在近两千年时间里,人类精神最伟大的代表拒绝所有把雅典与耶路撒冷对立起来的企图,他们总是狂热地在雅典和耶路撒冷之间选择‘和’这个连词,而顽固地拒绝‘不是……就是’”。^①

不过,这些猜测对我们并无多大帮助。事实是希腊的智者总是在城邦的范围内活动,总是接受他们的神灵,而很少抛弃其传统的道德。如果我们排除犬儒派,则希腊人的智慧都表现为一种比较高尚的公民美德形象。在人们寻求宗教的支持时(毕达哥拉斯派和苏格拉底追寻过),他们也无意挑战公认的仪式或圣所。众所周知,苏格拉底(Socrates)得到了德尔斐(Delphi)的认可,因为他甚至可以接受根据他

^① L. I. Shestov, *Athens and Jerusalem*, trans. B. Martin, New York: Simon and Schuster, 1968, p. 47.

自己城邦一般的法律对他做出的判决。关于七贤——公元前5世纪有了一个合理的说法——的传统，强调的是他们教导的内容虽稍显怪诞，但却是彻底世俗化的。如果孔子为希腊人所知，他也许会成为智者之一。可是以赛亚、琐罗亚斯德和佛陀根本没有机会。首先，他们相互排斥，而希腊的贤人并不如此。就东方的先知而言，问题在于谁抢先一步挤进来了。我们不打算讨论其原因何在。

三、后流放时代犹太史学与希腊史学中的东方因素*

25

当代的历史学家中，只有爱德华·迈耶(Eduard Meyer)曾尝试就阿契美尼德王朝的波斯帝国在犹太人和希腊文明形成中的作用做出评价。因此，他有关古代波斯的文章虽是1911年左右为《不列颠百科全书》所写，至今仍不曾被取代，这并非偶然。^①

问题的复杂性显而易见。同样明显的，是波斯方面资料的稀少，让任何研究都遭遇极其严重的限制。^②大体说来，我们能感到，公元前5世纪的犹太人和希腊人为应对波斯人的世界主义和宽容的专制主义，正向着形成强烈的民族或曰民族主义文明的方向迈进，如果我们愿意，可以说那是强烈的政治性的文明，而他们本身却正从那种世界主义和宽容中得益。地米斯托克利(Themistocles)和尼西米(Nehemiah)是这种新文化的代表，两人热情地监督城墙的修筑，而城墙会把他们各自的城市分离出来并加以设防。重建的犹德亚国家对混合通婚的不宽容，与伯里克利(Pericles)的公民权法案是对应的。然而，第二以赛亚和埃斯库罗斯的作品，都承认了波斯统治者的道德品质，并对它们进行反思。

*本文为1965年4月11—14日在林赛科学院(Accademia dei Lincei)举办的“波斯与希腊—罗马世界”国际会议上宣读的论文。随后的注释纯粹意在作为指南。

① 关于新近的资料，请见R. N. Frye, *The Heritage of Persia*, London, 1963。对资料与宗教和社会变动的详尽讨论，请见M. A. Dandamaev, *Iran pri pervykh Achemenidach*, Moscow, 1963。请见两书都提供的关于之前的书目。

② 主要的文本载R. Kent, *Old Persian*, New Haven, 1953。译文也请见J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1950。C. Clemen, *Fontes Historiae Religionis Persicae*, Berlin, 1920仍未被取代。也请见G. G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets*, Chicago, 1948 和 E. Schmidt, *Persepolis*, I-II, Chicago, 1953-7。并请见F. Altheim-R. Stiehl, *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden*, I, Frankfut, 1961。一般论述请见M. Forderer, *Religiöse Geschichts deutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der Persischen Expansion*, diss., Tübingen, 1959。写作本文时，我无法再次参考最后这本书。

因此,问题是我们是否应当把犹太史学的变革与希腊史学的形成都置于对波斯做出的积极和消极反应的背景中。

可是,我们并无任何证据,证明犹太人和希腊人在公元前6—前5世纪有过直接接触。恕我直言,弗朗兹·多恩塞弗(Franz Dornseiff)是一个勇敢而且有独创性的学者,但佛提乌斯(Photius)在撮要叙述狄奥多鲁斯(Diodorus)著作的第40卷时,把那段有关犹太宗教的描写归于米利都的赫卡泰乌斯(Hecataeus of Miletus),他肯定是弄混了,因为这里所说的赫卡泰乌斯是阿布戴拉的赫卡泰乌斯,人们最多也就能猜测,那种混淆可能在狄奥多鲁斯那里已经存在了。^①所以,后流放时期的犹太史学和公元前5世纪的希腊史学可以被视为并列的现象。我们有理由推想,它们之间的联系,是否应当用对波斯帝国这个共同背景所做出的相似反应来解释。

26

—

在公元前6—前5世纪的国际社会中,故事也在国际范围内流传。公元前5世纪,埃莱凡提那(Elephantine)的犹太人已经知道了异教徒亚希卡(Achikar)的故事,在《多比书》中,该故事再度出现。^②希罗多德记载的奥塔奈斯(Otanes)与伪斯麦尔狄斯(Pseudo-Smerdis)的故事,其口吻让人想起后来的《以斯帖记》(公元前3世纪?)。奥塔奈斯鼓励其女儿法伊狄玛(Phaedima)——她在伪斯麦尔狄斯的后宫中——揭穿冒充者,他的话是:“女儿啊,你有着高贵的血统。”法伊狄玛的回答是:“那会非常危险……尽管如此,我试试”(第3卷第69章)。它与末底改(Mordecai)和以斯帖(Esther)之间的对话,特别是以斯帖的回答——“我若死就死吧”——极其相似。同样,在《尤迪传》中,何乐弗尼(Holofernes)得到有关犹太人信息的方式,让人想起埃斯库罗斯的《波斯人》中阿托萨(Atossa)有关雅典人的问题。这里无需

^① Echtheitsfragen antik-griechischer Literatur, Berlin, 1939, pp. 52-65.

^② Tobit, 14, 10及其他部分。关于埃莱凡提那的犹太人,见E. Meyer, *Papyrusfund von Elephantine*, 1912, p. 202; A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, 1923, p. 204。

讨论《尤迪传》的年代问题,它的写成似乎不会早于公元前2世纪。^①更早的故事的主题显然包含在其中。当维拉莫威兹(Wilamowitz)提出他那有争议的结论——关于尤迪的故事在有关帕泰尼乌斯(Parthenius)的故事中有其一席之地——时^②,他隐约地承认,无论女主人公如今已经被涂上了多少法利赛人的色彩,她都属于波斯帝国的国际性故事宝库。所以,且让我们援引最后一个故事:希罗多德有关因塔弗尔奈斯(Intaphernes)的妻子的故事——她宁愿拯救她的兄弟而非丈夫和孩子,由于她的父母已经去世,所以她不可能再有其他兄弟,但她仍可能找到另一个丈夫并拥有其他的孩子(第三卷第119章),诺德克(Nöldeke)轻松地指出^③,在东方即波斯人和印度人中,有着真正对应的故事。

这些故事主题在国际范围内的流传,说明《以斯帖记》可能是把一个故事改造成犹太传说的结果,它最初的意图是解释一个非犹太人节日的起源。^④基于同样的理由,如希罗多德在其《历史》开头所暗示的,波斯人和腓尼基人创作了与希腊人传说中有关希腊人与蛮族人冲突起源的不同版本,也绝不是不可能的。K.莱因哈特(K. Reinhardt)曾为希罗多德资料基本的准确性辩护,其基础恰是对希腊人与波斯人之间接触的重新评价。^⑤就我们的知识状态而论,唯一难以相信的理论似乎是亚瑟·克利斯藤森(Arthur Christensen)的。他的观点是:希罗多德、克泰西亚斯和色诺芬有关东方的故事,都直接或间接来自一部

^① Y. M. Grintz, *Sefer Yehudit*, Jerusalem, 1957(原文为希伯来语)主张的年代最早,约属公元前360年,但似乎缺乏说服力。关于这个片段以及该文献中提到的《圣经》中的其他片段,请见 O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 2nd ed., Tübingen, 1956 和 C. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, V, Innsbruck, 1964(常常有些大胆提法)。参见 K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels in persischer Zeit*, Tübingen, 1963; A. M. Dubarle, *Rev. Bibl.*, 66, 1959, pp. 514-549。关于犹太人与波斯人,也请参见 B. Meissner, *Sitzb. Preuss. Akad.*, 1938, pp. 6-26。考虑到该书出版的背景,它更值得注意。关于犹太人与希腊人,F. M. Heichelheim, "Ezra's Palestine and Periclean Athens", *Zeitschr. für Religions- und Geistesgeschichte*, 3, 1951, pp. 251-253不够让人信服,A. Marmorstein, *Jewish Quarterly Rev.*, 37, 1946-47, pp. 169-173也是如此。

^② "Griech. Literatur", in *Kultur der Gegenwart*, 1st ed., p. 122.

^③ *Hermes*, 29, 1894, pp. 155-156 及其书目。S. Trenkner, *The Greek Novella in the Classical Period*, Cambridge, 1958 提供了基本书目。

^④ (除上一条注释提供的信息外)请参见 R. Stiel, *Wiener Zeitschrift f. die Kunde des Morgenlands*, 53, 1957, pp. 4-22; H. Cazelles, *Festschrift H. Junker*, Trier, 1961, 以及 H. Bardtke, Gütersloh, 1963 的注疏。R.斯提尔(R. Stiel)的论文重印于 *Die aramäische Sprache* 中,本书第24页注释2曾引用该书。

^⑤ "Herodotus Persergeschichten" in *Von Werken und Formen*, 1948, pp. 190-193. 也请见 O. Regenbogen, *Kleine Schriften*, 1961, pp. 101-124。

用中波斯语写成的史诗合集。^①然而目前尚无任何证据说明这部中波斯语史诗曾经存在过。

二

然而,在解释后流放时代犹太史学和希腊史学的过程中,这些国际性故事主题的存在仅起到有限的作用。《尤迪传》和《以斯帖记》的许多特征,无疑可以用这些国际性故事的波斯背景来解释,希罗多德前几卷的故事,克泰西阿斯的故事,在某种程度上还有色诺芬的《居鲁士的教育》,也同样可以用波斯背景解释。就我们能从残篇中看到的而言,这种解释还可以扩展到吕底亚人克桑图斯(Xanthus the Lydian)和米提莱奈的赫兰尼库斯(Hellanicus of Mytilene)《波斯志》的故事中。但我们通常划分为《以斯拉记》和《尼希米记》的作品的核心,犹如希罗多德作品的核心一样,显然无法用说故事来解释。在此我们必须将后流放时代的犹太史学与正在兴起的希腊史学区分开来,并向我们自己提出下述问题:与波斯文化和波斯国家的接触,对他们各自来说意味着什么?

在某种程度上,后流放时代犹太的史学继续着他们传统的两个王国的编年史。但随着以斯拉和尼希米的到来,人们听到一种新声音,它表现在犹太教两位创建者自传的残篇中,如今它们构成了《以斯拉记》和《尼希米记》中最有特点的部分。

从我们所提问题的角度看,确定尼希米在耶路撒冷的活动是否早

^① A. Christensen, *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, Paris, 1936; (除 T. 诺德克的经典之作外)也请见 W. Barthold, "Zur Geschichte des persischen Epos", *Zeitschr. D. Deutsch. Morgenländ. Gesell.*, 98, 1944, pp. 121-157。关于晚期波斯的史学,请见 H. Lewy, *Journ. Amer. Or. Soc.*, 1944, pp. 197-214; J. Suolahti, *Studia Orientalia*, 13, Helsinki, 1947, 9。伦敦大学埃夫丽尔·卡梅伦(Averill Cameron)正从事的一项研究,将对阿加提亚斯(Agathias)与其波斯史料的关系作出新的说明(现请见 *Dumbarton Oaks Papers* 23-4, 1969-70, pp. 69-183)。有关波斯民间史诗的一般资料,也请见 J. Cejpek in J. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959, pp. 470-498(书目见第 628—637 页)以及 A. Pagliaro and A. Bausani, *Storia della letteratura persiana*, Milan, 1960, p. 63。瑞普卡手册更近的版本为捷克布拉格 1963 年版。

于以斯拉——那看起来是可能的^①，似乎并不非常重要，《历代志》的编纂者在以《以斯拉记》和《尼希米记》以及其他文件为基础，将这些现存文献合成为一部书时，到底发挥了多大作用，也不是非常重要。对我们来说，重要的是以斯拉和尼希米居然写了当代史，它并不以非个人化的编年史方式来组织材料，而是以自传的形式，围绕着作者的政治与宗教活动来组织材料。在这里，历史学家就是行动者，他谈论的是他的个人经历和事件。尼希米夜间对耶路撒冷破败城墙的访问令人难忘，“我夜间起来，有几个人也一同起来，但上帝使我夜里要为耶路撒冷做什么事，我并没有告诉人……当夜我出了谷门……察看耶路撒冷的城墙，见城墙拆毁，城门被火焚烧。”（《尼希米记》ii, 12-13）

在波斯国王的编年史中，这种第一人称的叙述非常不可能出现。波斯自然有王家编年史，因为克泰西亚斯自吹他核查过；据《以斯帖记》，有一夜国王亚哈随鲁（Ahasuerus）失眠，曾翻看编年史；最具决定性的，是《以斯拉记》曾引用一篇文献，它被犹太人的敌人作为证据（iv, 15）。但我们没有理由相信，这些波斯的编年史偏离了东方编年史写作一般具有的非个人的风格。

如西格蒙德·摩文凯尔（Sigmund Mowinckel）可能首次指出的，我们必须把以斯拉和尼希米回忆录的风格与亚述—巴比伦和波斯国王、王子们的铭文的风格加以比较，后者以自传的形式叙述了他们自己的功业。^②然而，如G.冯·拉德（G. von Rad）最近敏锐地注意到的，尼希米回忆录残篇如此典型的自荐语气，在亚细亚的模式中根本找不到对

^① 除最近的那些注疏外，这方面一般的指南请见 W. Rudolph, 1949; K. Galli, 1954; H. Schneider, 1959; J. De Fraine, 1961。也请见 V. Palovsky, *Biblica*, 38, 1957, pp. 275-305, 428-456; G. Da Deliceto, *Laurentianum*, 4, 1963, pp. 431-468; S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia*, I, Oslo, 1964。但我不得不至少引用一次下面这部著作，它为我这一代人重新解释了《以斯拉记》，即 H. H. Schaeder, *Ezra der Schreiber*, 1930。关于《申命记—以赛亚书》与波斯的关系，见 M. Smith, *Journ. Am. Or. Soc.*, 83, 1963, pp. 415-421。我认为，在以斯拉的自传中，存在一个真实的内核。

^② “Die Vorderasiatischen Königs- und Fürsteninschriften”, *Eucharisterion H. Gunkel*, Göttingen, 1923, pp. 278-322; 参见 H. Gese, *Zeitschr. F. Theologie und Kirche*, 55, 1958, pp. 127-145。集体著作《古代近东的历史观念》（New Haven, 1955）以及 B. C. Brundage, “The Birth of Clio”, 载 *Teachers of History. Essays in Honor of L. Bradford Packard*, Ithaca, 1954, pp. 199-230, 可能是对东方史学最好的导论。也请见 A. Millard, “Another Babylonian Chronicle Text”, *Iraq*, 26, 1964, pp. 14-35 以及 J. J. Finkelstein, *Proceed. Amer. Philosophical Society*, 107, 1963, pp. 461-472。

应，“我的上帝啊，求你记念我为这百姓所行的一切事，施恩于我。”(《尼希米记》v, 19)。另一方面，如冯·拉德注意到的，作者面对上帝时这种辩解的情况，却更接近于埃及的自传体铭文，这类铭文始自第22王朝，一直延续到罗马时代。^①

要接受以斯拉和尼希米的风格曾直接或间接受到多种东方先例——它们起源于巴比伦、埃及和波斯，因被译成阿拉米语变得可以利用——的影响的结论，并不困难。例如，众所周知，在埃及的埃莱凡提娜，属于以斯拉和尼希米时代前后的犹太人曾阅读过贝希斯敦铭文的阿拉米语版本。^②可是，至少就我们目前掌握的知识而论，仍有某种东西是无法追溯到任何先例的，即两位犹太人改革家最初的反应。他们直面新共同体的政治—宗教问题，暗示并且详尽说明了共同体代表大会的立法活动。在作者之上，无疑有一个上帝，他必须用其权威来证明自己行为的正当性。但在作者面前，存在着有自己意志的人民，他们会对改革家的提议做出反应，并做出最终决定。以斯拉和尼希米活动的顶峰，是上帝与以色列之间而非上帝与作者之间新的约法。由于这个原因，自传的风格需要服从于一个新目标：叙述一个共同体的形成，这个共同体不是基于专制的根基，而是以改革家为中介，基于上帝与人民之间的约法，而看似矛盾的是，改革家的权力居然来自波斯大王。在《以斯拉记》和《尼希米记》中，原本用来高扬个人的自传体，如今被用来叙述一个新的政治—宗教组织的诞生了。

29

三

自然地，我们必须从另一个角度研究希腊史学的起源。

希腊第一个地理学家——卡吕安达的斯库拉克斯(Scylax of Caryanda)——在对印度河地区进行探险时，是在为国王大流士效劳(希罗多德，《历史》IV, 44)。但他后来可能去了雅典。^③谱系学与周

^① G. von Rad, *Zeitschr. Alttestam. Wiss.*, 76, 1964, pp. 176-187.

^② E. Meyer, *Papyrusfund von Elephantine*, p. 99; A. Cowley, *Aramaic Papyri*, p. 248; E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953, p. 29.

^③ H. Bengtson, *Historia*, 3, 1954, pp. 301-307是基本文献。关于波斯的希腊人，见G. M. A. Richter, *Amer. Journ. Arch.*, 50, 1946, p. 16; C. Nylander, *ibid.*, 69, 1965, p. 49(现请见A. Momigliano, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Mass., 1971)。

游记第一个批判性的学者——米利都的赫卡泰乌斯——是波斯的反叛者。希罗多德本人出生于波斯帝国境内。标志着希腊史学发端的地理学与民族志探索(对外族、不同风俗和地理发现的兴趣)发端于波斯帝国,而且因为帝国本身变得更容易。就斯库拉克斯而论,波斯支付了他探险的费用。在这种背景中,希腊与东方传统不同的意识发展起来,虽然这并不总是对希腊人有利。赫卡泰乌斯发现,希腊人的故事数量众多而荒谬,当他按照希腊贵族一般的方式背诵家族谱系——他祖上15代以前是神灵——时,他遭到了埃及祭司的羞辱(《历史》II,143)。

到希罗多德时,他把自己所有民族志的探讨按照与希波战争的关系组织起来,并把希腊人的胜利解释为他们生活方式的优越性,尤其是与雅典民主政治有关。

对赫卡泰乌斯和希罗多德而言,与波斯帝国的接触,首先是在与其他传统的比较中,批判性地重新发现他们民族传统的经历。在同样的境况下,并且依靠希腊人明确的先例,用希腊语写作的吕底亚历史学家克桑图斯对他自己的民族传统做了同样的探索。如在《以斯拉记》和《尼希米记》那里一样,尽管方式完全不同,与波斯的接触,再度激活了民族意识。

由波斯帝国激起并得到部分鼓励的充满活力的个人自主活动的气氛,可能造成了希罗多德,或许还有斯库拉克斯和赫卡泰乌斯,对他们自己以及其他民族个人经历的注意。我们知道,斯库拉克斯写过一篇穆拉萨的赫拉克利德斯(Heraclides of Mylasa)的传记。此人是波斯统治下的僭主,后来(似乎)曾在阿尔特米西翁战役中对波斯作战。希罗多德的作品肯定没有自传体回忆录的语气,在赫卡泰乌斯的残篇中,肯定也缺少同样的风格。以第一人称进行的个人回忆或判断相对少见(尽管它们出现时的确非常重要)。我们还有其他理由,相信对传记的喜爱——它在希罗多德的作品中是如此突出——源自东方。关于希腊大陆上的希腊人,希罗多德并无多少个人的故事可说,甚至希波战争中最有趣的英雄们都缺乏传记。那里没有地米斯托克利的故事。显然,雅典或斯巴达的希腊背景不曾给希罗多德提供必要的材料。但其历史有关东方的部分,拥有丰富的传记式叙述。毫无疑问,

他有时记述的故事实际上源自家族的传统,或者事实上是传主的自述。遗憾的是,穆拉萨的僭主赫拉克利德斯的传记完全失传。如我们已经说过的,它出自卡吕安达的斯库拉克斯的手笔,而且肯定是此类希腊—波斯尝试的模板。但在希罗多德的作品中,有几个插叙也许让我们对它的样子有个概念。第3卷中戴摩凯戴斯(Democedes)的故事是一个著名例证。作为波斯宫廷的御医——100年后的历史学家克泰西亚斯也是御医——戴摩凯戴斯利用他的地位回到了自己的祖国,犹如尼希米利用其持杯者的地位一样。这种情况的真实性,得到一份埃及自传体铭文的证实。这份铭文叙述了传主——也是波斯大王的御医——因其亲密关系带给神庙的好处。^①希罗多德的信息肯定或直接、或间接地来自戴摩凯戴斯所讲的故事,因为只有戴摩凯戴斯能够说出大流士和阿托萨的病症,而那是他成功的职业生涯的开始。在同一卷的稍后,希罗多德叙述了另一个更具冒险性的故事。那是一个关于佐皮鲁斯(Zopyrus)的故事,此人将反叛的巴比伦城出卖给了大流士。希罗多德(《历史》III, 160)暗示,这个故事系由这个佐皮鲁斯的孙子——他已经逃到雅典去了——讲给他听的。这个故事的准确性已经受到克泰西亚斯的质疑,但与我们无关。^②在这里,有关个人的轶事也被置于希腊—波斯边界的政治背景中,来自生活在波斯的人,或者本就来自波斯人。重要的是,修昔底德所叙述的两个个人的故事,即保萨尼亞斯(Pausanias)在拜占庭的冒险与地米斯托克利的逃亡,也来自希腊—波斯的边界地区。后来,个人的历险被作为传记或回忆录的一种传统模式固定下来,而克泰西亚斯会夸大其中更不负责任和虚构的方面。如果我们对开俄斯的伊翁(Ion of Chios)的自传体回忆录有更多了解,也许会更加有趣,其中关于其朋友索福克勒斯(Sophocles)某些令人愉快的细节已经流传到我们的时代。那么,如果曾经有的话,那是什么样的先例启发了他们?^③

^① E. Ott., *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, 1954, p. 169 (冈比西斯[Cambyses]和大流士时代乌亚豪莱斯奈特[Udjahorresnet]的铭文)。

^② 有关这个问题最近的讨论,参见 F. M. T. de Liagre Böhl, *Bibl. Orient.*, 19, 1962, pp. 110-114。J. 摩根斯特恩(J. Morgenstern)有关公元前485年在犹太历史上的重要性多种非常深入的研究(在 *Hebrew Union College Annual*, 31, 1960, pp. 1-29有暗示)尚未让我信服。

^③ A. von Blumenthal, *Ion von Chios*, 1939; F. Jacoby, *Class. Quart.*, 41, 1947, pp. 1-17. L. Pearson, “Real and Conventional Personalities in Greek History”, *Journ. Hist. Ideas*, 15, 1954, pp. 136-145 包含一些重要的结论。

就目前来说,如果我们注意到,波斯帝国内的希腊人开始得到地理学的科学知识以及关于他们自己历史特征的科学知识,并且对具有政治性质的个人化事件发生兴趣,就足够了。可能在与波斯人以及其他东方民族的接触中,他们那种通过自传表达自己的能力——那种能力已经表现在诗歌中——正在增强。

四

在结束之前,还有一个方面至少值得一提。

波斯国家是官僚化的,并且留意自己的档案。希罗多德隐约地知道(《历史》III, 128; 并见《历史》I, 99),赫兰尼库斯明确地知道(fr. 178 Jacoby),波斯国王以书信通讯。《以斯拉记》和《尼希米记》引用的文件源自波斯,并且意味着存在按某种次序整理的档案,不过次序安排得不是那么好(《以斯拉记》vi, 1-2)。在爱德华·迈耶、埃利亚斯·比克曼(Elias Bickerman)及其他人的研究之后,人们不再怀疑这些文件有真实的来源。^①同样可能的,是在引用文件的问题上,《马卡比传》追随了《以斯拉记》和《尼希米记》的先例,犹如弗拉维乌斯·约瑟弗斯(Flavius Josephus)后来会追随《马卡比传》一样。在犹太人后流放时代的史学中,对文件的慷慨使用,直接或间接地反映了波斯国家及其继承者在确定权利时赋予文件的重要地位。如果对《以斯拉记》第4章第15行不太肯定的解释——“请王考察先王的实录”——可以作为指南的话,那波斯编年史可能已经引用过这些文件,但即使波斯编年史事实上不包含对文件逐字逐句的引用,犹太史学仍然反映了相关文件具有特殊重要性的那种政治组织的状况。

可是,公元前5世纪希腊史学使用文件的缘起仍是个需要讨论的问题。传到我们时代的第一批希腊史学家的著述在重建希腊历史上的事件时,似乎对使用档案文件少有兴趣。如果真的存在一份有关从阿提卡撤退的真正的地米斯托克利命令,希罗多德也不情愿引用它。希罗多德尽可能使用了东方铭文的译文或假定存在的译文(《历史》

^① E. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, 1896; E. Bickerman, *Journ. Bibl. Lit.*, 65, pp. 249-275. 同一作者载于 *Mélanges I. Lévy*, 1953, pp. 11-34 的论文,在方法论上具有根本性意义。

II, 106), 如塞索斯特利斯(Sesostris)的铭文, 或者金字塔铭文(II, 125)。此外, 他使用过源自波斯的、性质不易确定的文件, 如总督区名单(III, 89ff.), 对波斯道路的描述(V, 52), 以及有关薛西斯(Xerxes)军队的资料(VII, 61 ff.)。他援引的东方君主的书信似乎不够真实, 第3卷第40章那封阿马西斯(Amasis)致波吕克拉特斯(Polycrates)的书信, 构成了波吕克拉特斯戒指故事的一部分。在使用文件的方式上, 没法确定希罗多德是否并在多大程度上受到东方官僚或史学习惯的影响。^①

修昔底德的情况也是一样。有意思的是, 他逐字引用的11份文件中, 5份与希腊一波斯的内容有关, 分别是薛西斯与保萨尼厄斯交换的两封信件(一封可能是真实的, 另一封肯定是伪造的)和公元前411年斯巴达一波斯条约的三个文件。然而我们无法确定修昔底德是否追寻着某个伊奥尼亚历史学家的先例, 而此人对档案文件的关注, 可能源自其波斯的先例。在希腊史学家中, 档案文件肯定稀见, 而且是如此地稀见, 以至于杰出的史学史学者如E. 施瓦兹(E. Schwartz)和维拉莫威兹等设想出, 更准确地说是发明了一种风格规范, 它会阻止对文件的逐字引用。对于他们相信属于修昔底德著作中的例外的情形, 他们解释说, 那是他的文本尚未完成, 属于草稿。事实仍然是: 我们并不清楚在何种环境下, 因为何种影响, 希腊史学家选择使用档案文件。^②在虚构的具有东方背景的史学中, 对文件或伪文件的引用, 如在数年前得到奥克苏林库斯纸草证实的克泰西亚斯的例子中, 似乎一直是经常现象(*Pap. Ox. 2330 = Ctesias Fr. 8b Jacoby*)。总之, 我们有理

^① 对有关材料的细心分析, 请见 H. Volkmann, *Convivium ("Festschrift K. Ziegler")* Stuttgart, 1954, pp. 41-65。也请见 A. E. Raubitschek, "Herodotus and the Inscriptions", *Bull. Inst. Class. Studies*, 8, 1961, pp. 59-62。据哈利卡那苏斯的狄奥尼修斯《论修昔底德》第5章, 最初的希腊史学家使用保存在档案中的文本。对于这种未经证实的说法, T. S. Brown, *Am. Hist. Review*, 59, 1954, p. 938 表示怀疑。这里我避免讨论下述问题: 希罗多德和修昔底德较少引用希腊文件, 到底是反映了希腊城市中档案的寡少, 还是因为根本就没有档案。我不知道有任何对古风时代和公元前5世纪希腊档案充分的研究。关于雅典, 见 A. R. W. Harrison, *Journ. Hell. Studies*, 75, 1955, pp. 26-35, 以及那里引用的书目(现请见 E. Posner, *Archives in the Ancient World*, Cambridge, Mass., 1972)。

^② 请见 A. Momigliano, "La composizione della storia di Thucidide", *Mem. Accad. Torino*, 67, 1930, pp. 32-41 和 C. Meyer, *Die Urkunden im Geschichtswerk des Thukydides*, Munich, 1955 的书目。关于本文的主题, 现也请见 V. Martin, *Mus. Helvet.*, 22, 1965, pp. 38-48。

由猜想,在直接或间接引用档案文件的文本方面,最初的希腊史学家是否是从波斯人那里学来的。可是,我们无法提供答案。

结 论

第一,东方,尤其是波斯人说故事的因素,肯定渗入了后流放时代的犹太史学以及公元前5世纪希腊的史学中。

第二,公元前5世纪犹太人的回忆录作者即以斯拉和尼希米(的作品),与包括波斯铭文在内的东方自传体铭文某些风格上的和宗教上的主题存在呼应。但他们政治—宗教上的偏见,毋宁说是对这些自传体铭文自我吹嘘的一种反应,显示的是不同的集体生活观念。

第三,与波斯世界的接触,让希腊人既对他们周围的世界,也对他们自己的文化遗产,有了更多的认识。创造了希腊史学的,正是其中一种刺激的结果。此外,佐皮鲁斯之类的东方传记故事,戴摩凯戴斯一类的希腊—东方故事,在提炼,或许甚至是创造希腊史学对政治家传记的兴趣方面,可能发挥过作用。

第四,就使用档案文件而言,犹太史学家肯定受到了波斯的影响。最初的希腊史学家使用文件的根源和限度,尤其是他们对档案文件的使用,仍有待解释。在这个方面,我们无法排除波斯影响的可能性,至少对希罗多德来说如此。

四、公元前3世纪的雅典与陶罗麦尼翁的蒂麦 乌斯的《历史》对罗马的发现*

37

献给奥古斯托·罗斯塔尼(Augusto Rostagni)

致友谊

流亡者的到来

公元前318年的几个月里，雅典拥有了一个民主政府，人民希望波吕佩孔(Polyperchon)的马其顿长枪会保护它。该年将终时，一场海战消灭了波吕佩孔的势力，他的对手卡桑德(Cassander)在雅典重建了一个富有公民的政府，并在穆尼奇亚(Munychia)保持驻军支持它。但是，因过去的事件小心起来的卡桑德，把公元前322年安提帕特(Antipater)规定的拥有公民全权的财产资格降低了一半。指挥卡桑德水师的将领是尼卡诺(Nicanor)，是亚里士多德的女婿与继子。随着他在皮莱欧斯(Piraeus)胜利登陆，逍遥派取得了权力。^①在10年中间，特奥弗拉斯图斯的门生法莱隆的德麦特利乌斯(Demetrius of Phalerum)代表马其顿有效地管理了雅典，但在很大程度上利用了逍遥派的理论。^②

德麦特利乌斯掌权数月后，特奥弗拉斯图斯的另一个门生米南德(Menander)因其喜剧《恨世者》(*the Dyscolos*)在公元前317/316年的莱奈亚节上获奖。无论是否偶然，该剧所有的仁慈及其家庭美德，都

*本文首次发表于 *Rivista Storica Italiana*, 71, 1959, pp. 529-556。

①可是，尼卡诺很快与卡桑德个人发生了冲突，并得到一个糟糕的结局，见 Diodorus, XVIII, 75, 1; Polyaeus, IV, 11, 2; Trogus Pompeius, prol. 14.。

②书目见 F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, IV, Demetrios von Phaleron, Basle, 1949。就我所知，最近的专著是 E. Bayer, Stuttgart, 1942。本文的参考书目限于最近的文献，一般性的历史论述请见 Glotz-Roussel and H. Bengtson。

符合受到浪荡公子德麦特利乌斯影响后的口味。^①但该剧用以命名的人物却并非公民美德的典范,相反,他是个憎恨人类的家伙,并且逃离市政广场,到帕尔奈山隐居起来。在那里,潘神经常造访他,一个迷人的女儿让他很有面子。他对自己改变的程度,恰足以让剧情达到幸福的结局。^②在特奥弗拉斯图斯本人的《人物种种》中,他凭借自己半归化的外国人的锐利眼光,描绘了多个这种不安分且内向的雅典居民,他们非常不乐意履行其作为政治动物的职责。^③

很可能就是在法莱隆的德麦特利乌斯统治时期,另外一个恨世者,一个二流的、有学问的“恨世者”到达雅典并在那里定居下来。他是安德罗马库斯(Andromachus)的儿子,来自西西里的陶尔米那(Taormina)的蒂麦乌斯。^④

关于蒂麦乌斯的一切都模糊不清,甚至他到达雅典的时间也不清楚。已知的事实简述如下:他被阿加托克莱斯(Agathocles)流放了。从直接的证据中我们知道,当他写作西西里史第34卷时——该书共38卷——他已经在雅典生活50年了。完成西西里史——最后的5卷讨论他父亲的敌人阿加托克莱斯——以后,他又写了一部关于皮洛士(Pyrrhus)的著作,叙事的下限是第一次布匿战争(公元前264年),从而为波利比乌斯的历史提供了起点。^⑤他在半个世纪后回到西西里的

^① 请见我在 *Riv. Stor. It.*, 71, 1959, p. 326 的注释,以及 A. Barigazzi, *Athenaeum*, 37, 1959, pp. 184 的重要论文。他对《恨世者》年代的怀疑(p. 195n),在我看来不够充分。关于同一立场的阐述,也请见 W. Schmid, “Menanders Dyskolos und die Timonlegende”, *Rh. Museum*, 102, 1959, pp. 157-182, esp. p. 172。也请见 M. Pohlenz, *Hermes*, 78, 1943, p. 274; G. Zuntz, *Proceed. Brit. Acad.*, 42, 1956, p. 209。E. G. Turner, *Bullet. John Rylands Library*, 42, 1959, p. 257 有趣的论证,他对我思想的解释不够准确,而且存在史学上的弱点。

^② 巴利加齐(Barigazzi)有关该剧乃人道战胜厌世的观点(第193页),可能不是可以完全接受的。

^③ 关于《人物种种》的年代,见 C. Cichorius in *Theophrasts Charaktere*, Leipzig, 1897, LVIII-LXII。但 P. 特莱弗斯把《人物种种》第8卷的年代从公元前319年改为公元前317年的做法可能是正确的。见 *Rend. Ist. Lombardo*, 92, 1958, pp. 367-374。参见 A. L. Boegehold, *Trans. Am. Phil. Assoc.* 90, 1959, pp. 15-19。

^④ 请见附录的书目。关于蒂麦乌斯的所有资料都汇集在 F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, III B, 1950, no. 566, 并附有 1955 年的注疏(文本和注释)。本文的引用当然来自这一版的文献(T.)和残篇(Fr.)。

^⑤ Polybius I, 5, 1 将被作为真实记载对待(参见 XXXIX, 8, 4)。关于蒂麦乌斯和波利比乌斯的一般论述,见 F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, I, 1857, inder s. v. Timaeus。

家乡,这仅仅是现代的假设,不过这个假设倒不一定就是错的。^①即使我们让蒂麦乌斯活满96岁——那是吕西安(Lucian,或者说是伪吕西安)在《长寿者》中一个不可靠的说法赋予他的,我们也不可能让他在公元前317年之前太久就到达雅典。^②

蒂麦乌斯家庭的盛衰必然让这个年代不会早于公元前317年。他的父亲是安德罗马库斯。公元前358年,他与一帮来自那克索斯(Naxos)的人占领了陶尔米那(陶罗麦尼翁),他们是被老狄奥尼修斯摧毁那克索斯时的幸存者。安德罗马库斯与提摩莱翁(Timoleon)达成了协议,公元前345年帮助后者在叙拉古站住脚。如此一来,他就与叙拉古恢复民主式自由的事业挂上了钩,尽管他并未能逃脱在本邦成为僭主这样明显的指控。我们不清楚他是否足够长寿,看到了陶尔米那约在公元前316年—前312年间落入叙拉古的阿加托克莱斯之手。^③但他儿子蒂麦乌斯的流亡肯定始于那些年间。猜想年轻的蒂麦乌斯是否为陶尔米那的陷落感到震惊——当时他正在雅典忙于学习——并决定不再返回家乡,没有多少意义。无论如何,在雅典的50年间,他首先完成了西西里史,还让他有时间(在雅典或西西里)写作皮洛士的历史,因而似乎可以合理地将之置于公元前315年—公元前264年之间,两端各有数年的出入。

他父亲是个贵族,准僭主,提摩莱翁创立的叙拉古民主政体的支持者,最后成为阿加托克莱斯赤裸裸的僭主政治的牺牲者。这样的背景让蒂麦乌斯成为了狼狈处境的继承者。此外,他至少在那个经常为制度变革扰动的城市中生活了50年,在那里,外国人有时虽受敬佩,

^① 因为 Diodorus, XXI, 16, 5 称蒂麦乌斯为叙拉古人,就说他回到了叙拉古(如 Croiset, *Litt. Grecque*, 5, 1899, p. 109),当然是随意的。基本的证据是 Polybius, XII, 25d。从 Plutarch, *de exil.*, 14, p. 605C 中挖不出什么来,根据他的说法,蒂麦乌斯是在雅典写出他的(全部的?)历史。E. 斯瓦兹(1899年)敏锐的判断(现收入其 *Ges. Schriften*, II p. 187)应当受到注意,“政治衰败时的思想氛围,雅典梦幻般的过去,已经影响了这位西西里人”(*Diese geistige Luft des politisch verfallenden, von der Vergangenheit träumenden Athen hat auf den Sikelionen gewirkt*)。

^② Macrob., 22. 对其相近的估算,请见 G. M. Columba, *Riv. Fil. Cl.*, 15, 1886, p. 353; R. Laqueur, *Pauly-Wissowa*, s. v. Timaios, 1077; T. S. Brown, *Timaeus of Tauromenium*, p. 6。Jacoby, *Kommentar, Text*, pp. 531-532 更为可取。E. Bayer, *Demetrios Phalereus*, 73 确定为公元前317年,但缺乏基础。

^③ 请与 Diodorus, XIX, 65 和 XIX, 102 以及 Jacoby, *Kommentar, Noten*, p. 315 比较,也见 Marcellinus, *Life of Thucydides*, 27 (T. 13)。

但总是受到严厉的监督。他的老师菲利斯库斯(Philiscus)曾是伊索克拉底学生的事，从未为他在那个社会中创造一席之地。蒂麦乌斯自我隐退，埋首于书籍中，而书籍会让他想起他遥远的国家与蛮族的西部。他对叙拉古僭主和迦太基人的憎恨，因为生活在一个忙于其他事务的城市中，而深化了。他成为一个隐居、迂腐、迷信且心怀叵测的学者，传统，尤其是波利比乌斯就是这样描述他的。雅典人称之为“吹毛求疵的蒂麦乌斯”(Timaios-Epitimaios)，可能他还在世时，这个名字就曾为博学的伊斯特·卡利马库斯(Ister Callimachus)重复过，可惜他抨击的细节已经失传。他的另一外号是“谣言制造者”。^①他的攻击对象包括修昔底德、伊索克拉底、特奥庞普斯(Theopompus)、埃佛鲁斯、菲利斯图斯(Philistus)、柏拉图、亚里士多德、卡利斯泰奈斯(Callisthenes)、特奥弗拉斯图斯和德摩卡莱斯(Demochares)。反过来，他自然也招惹了激烈的对头，但有意思的是，除伊斯特外，我们知道的都属于后来的时代，即波利比乌斯和2世纪的博古学家波莱蒙(Polemon)，后者的《反蒂麦乌斯》至少有12卷之多。^②

蒂麦乌斯历史著作诽谤的腔调和准确的风格，可能永远都无法找回了。可以肯定，从波利比乌斯的作品中做出任何明确的推论都是困难的，而他的叙述是唯一幸存下来的。波利比乌斯过于关注自我和他本人的方法，不愿再度沉浸于正处于衰落中的雅典自由空气中，但要公正对待蒂麦乌斯，那是必须的。不管怎样，蒂麦乌斯的攻击采用的是常见的形式，最重要的，是通过揭露对手学术上无足轻重的错误以及他们私下里相当程度的恶行，达到诋毁他们的目的。为攻击亚里士多德，蒂麦乌斯含沙射影地说，亚里士多德傲慢、无知、谄媚、好色，而且贪吃(Fr. 156-157)。为攻击历史学家和政治家德摩卡莱斯——德摩斯提尼(Demosthenes)的侄子和精神上的继承者，他用冷血的语调重复了演说家和喜剧诗人在政治斗争狂热中针对德摩卡莱斯不道德行为的指控，它的发生肯定晚于公元前289年，可能晚于公元前270年(Fr. 35)。

不过，我们只要提到亚里士多德和德摩卡莱斯，就能意识到这个

^① *Athenaeus*, VI, 103, p. 272 B (T. 16), cf. *Suda*, s. v. Timaios (T. 1).

^② Cf. Müller, *Fr. Hist. Graec.*, III, p. 126; K. Deichgräber, *Pauly-Wissowa*, s. V. Polemon, 1307. J. Geffcken, *Timaios' Geographie des Westens*, 1892, p. 175 的观点是“蒂麦乌斯是一个坚定不移的伊索克拉底式的冷淡派”。坦率地说，我难以理解。

历史学家的怪异之处，他能同时痛骂那些亲马其顿的哲学家的导师和亲马其顿的哲学家的敌人。在这里，我们看到了蒂麦乌斯极其孤立的第一缕迹象，因此还有在公元前3世纪前半期雅典那个世界文化中独一无二的位置。在某种意义上，如一个专心于自己的家乡西西里的流亡史学家自然而然的那样，他所代表的，是对希腊化政治体系前提最为激进的偏离。从另一个角度看，从那种体系中正在崛起的新的但仍嫌模糊的形势，也在他的身上反映出来。他不仅是记述皮洛士的历史学家，也是皮洛士的先驱者，其历史写作最关键的成就，就是当他在雅典孤独地沉思时，他发现，或者说他帮助发现了罗马在政治上的重要性。^①

有关蒂麦乌斯资料的稀少，居然与我们对雅典那段50年历史的无知联系在一起，并非偶然。那是从法莱隆的德麦特利乌斯的统治到那场绝望的起义的时期，后者被称为克莱蒙狄亚战争。我们仍不清楚主要事件准确的年代，对那时重要的政治家（如拉卡莱斯[Lachares]、德摩卡莱斯、斯菲图斯的法伊德鲁斯[Phaedrus of Sphettus]和奥林皮奥多鲁斯[Olympiodorus]）的经历，资料非常之少。对于社会结构的变化以及思想氛围的细微差异，我们了解得甚至更少。我们不知道，蒂麦乌斯是按照什么速度，以多长时间的间隔，发表其历史的前33卷的。而且，我们不知道，他的西西里历史的第38卷即最后一卷对德摩卡莱斯的攻击，是不是公元前270年以后，也就是德摩卡莱斯死后写的，后者死于公元前280—前270年之间。即使是公元前270年之后，我们仍不知道，他到底是在克莱蒙狄亚战争（公元前267—前263年）之前、之中还是之后写的，是在雅典还是西西里写的。换句话说，我们无法准确地判定其最后写作时的政治形势。

这种双重不确定的例子可以成倍地列出。尽管如此，如果我们不试图把蒂麦乌斯置入雅典城市和那里的人们之中来看待他，我们显然更加无法理解他。他从不认为那个城市是他的，对于那里的人，他要么讨厌置身于他们之中，要么对他们毫无同情心，但蒂麦乌斯从来不

^① 有关这个问题，基本的论著是 Jacoby, *Kommentar, Text*, p. 535。他称，“对他来说，迦太基人和晚期的罗马，用更加明确的话说，较亚历山大、东方世界、继业者的战争，以及希腊本土的命运，都更加重要。”《苏达辞书》有关蒂麦乌斯曾写过关于叙利亚的著作的说法源自它的混淆。见 Jacoby, *Kommentar*, p. 546。

41

漠视他们。总之,至少在50年时间里,他与雅典人共享战争与和平的交叉来临,他会见到或者避免见到统治着雅典的人,那些让雅典成为新文化中心的哲学家们。如果我们能相信西塞罗,则蒂麦乌斯曾宣称,^①叙拉古是希腊所有城市中最伟大与最美丽者。^②这种对雅典暗中的挑战,包含着这位历史学家的怀乡情调、傲慢和论战的力量,他流亡50年间勤勉的工作,为西部呈现出一幅新的图景。

蒂麦乌斯时代的雅典

法莱隆的德麦特利乌斯的统治,似乎因为独眼安提戈努斯(Antigonus Monophthalmus)的成功,在公元前312年几乎告终,公元前307年,它垮台了,并为某种形式的民主政体取代,后者得到围城者德麦特利乌斯(Demetrius Poliorcetes)的支持。党派的游戏依赖于外部控制不变的现实,这次是通过海洋表现。但德麦特利乌斯尚未掌控马其顿,而人们很快就明白,要长久掌握雅典,他必须在北方稳稳地站住脚。由于这个原因,新制度是虚弱的,很快就帮派林立。雅典先是通过了一部法律,禁止未得雅典议事会和人民许可就开办学校的行为,那是针对曾支持法莱隆的德麦特利乌斯的逍遥派的措施,然后又取消了它。公元前304年以后,形势恶化了,雅典受到围攻,有落入卡桑德手里的危险。围城者德麦特利乌斯的及时到来拯救了城市,但因为依靠雅典人的开支过了几个月放纵的生活,他本人及其密友失去了信誉。狄奥美亚的斯特拉托克莱斯(Stratocles of Diomeia)仍是他的工具,约公元前303年,德摩卡莱斯被迫流亡。他曾经支持的针对哲学家的法律被取消,也已经证明了他地位的脆弱。^③

^① Cicero, *de rep.*, 3, 43 (Fr. 40).

^② 据普鲁塔克:《德摩斯提尼传》第24章,德摩卡莱斯于公元前301年被流放。德·桑克提斯追随德罗伊森,对此提出挑战(*Contributi all storia ateniese dalla guerra lamiaca alla guerra cremonidea*, 1893, p. 50),他的意见,得到诸如E. Manni, *Demetrio Poliorcete*, 1951, p. 89的支持。P. Treves, *Euforion e la storia ellenistica*, 1955, pp. 113-114观点类似,但补充了新的论证,我相信,他的论证误解了普鲁塔克的文本。普鲁塔克写道,“由于雅典人让自己摆脱了驻军,他们相信他们得到了自由。”普鲁塔克这里提到的驻军是卡桑德驻扎在菲莱(Phyle)和帕那克同(Panactum)的军队,德麦特利乌斯正是从那里解放雅典的(请与同一作者的《德麦特利乌斯传》第23章第3节比较)。因此,普鲁塔克的观点明确无误:德摩卡莱斯的流放早于德麦特利乌斯的垮台。我尚未能说服自己相信他的论证不值得信任。

公元前301年，独眼安提戈努斯在战场上阵亡，德麦特利乌斯不得不逃走，雅典也正悄悄脱离他的掌控。在我们很不了解的背景中，雅典多次尝试退回到中立状态，但都相当不成功，在此期间政府易手。情况似乎是，快到公元前301年夏末时，即德麦特利乌斯在伊普苏斯战败前，雅典一位名为拉卡莱斯的将军就在制造麻烦了。事实上，可能还在斯特拉托克莱斯仍是名义上的首脑时，他已经实际控制了国家。可以肯定的是，在伊普苏斯战役后，斯特拉托克莱斯甚至失去了名义上的控制权。公元前300—前297年（存疑）间，拉卡莱斯与另一位将军即卡利亚斯（Charias）正忙于争夺最高权力。卡利亚斯一度夺取了卫城，但为拉卡莱斯驱逐并且被杀，因为后者已经得到，或者说稍后即将得到卡桑德的支持。拉卡莱斯好像很快失去了对皮莱欧斯的控制，他在皮莱欧斯（即在海员无产者中）激起的敌意，在卡桑德死后被围城者德麦特利乌斯利用，造成了他本人公元前296—前295年间的回归。公元前295年，拉卡莱斯无疑已经失势，那年德麦特利乌斯占领了雅典，并且在缪斯圣殿驻扎了军队。^①

稍后，德麦特利乌斯获得了马其顿王位。他对雅典的控制换了一副面孔。斯特拉托克莱斯与菲利皮德斯（Philippides）和奥林皮奥多鲁斯结盟，重掌雅典政府。执政官的产生再度采用了选举的形式，留在强有力奥林皮奥多鲁斯手中两年（公元前294/3和前293/2年）。甚至在斯特拉托克莱斯约于公元前291年消失后，在富人阶级的各个派别中，主流的倾向似乎也是和解，只有最为活跃的民族主义者例外。寡头派回归了（公元前292/1年），其中包括演说家狄那库斯（Dinarchus）。自公元前307年以来，他就一直在被流放。但德摩卡莱斯仍留在国外。对于马其顿，公众的态度是敌视，对于脱离托勒密埃及和色雷斯的吕西马库斯（Lysimachus）的统治，也不乏动力。如果我们知道奇蒙（Cimon）任执政官时（公元前288/7年）一份铭文隐约提及的反

^① 在我看来，有关这个时期极其模糊的历史，W. S. Ferguson, *Class. Phil.*, 24, 1929, pp. 1-31的重建最为尊重史料。G. De Sanctis, *Riv. Fil. Class.*, 56, 1928, pp. 53-77, 64, 1936, pp. 134-152, 253-273未能给予 *Pap. Ox.*, 10, 1235 足够的重视，在我看来，也未得到基本文献 *Pap. Ox.*, 17, 2082 的支持。但在如此模糊的问题上，分歧不可避免（也请见 Plutarch, *Dem.*, 33; Polyaeus, *Strat.*, 4, 7, 5; Pausanias, I, 25, 7; I. G. II², 1, 646）。追随德·桑克提斯观点的有 P. Treves, *Riv. Fil. Class.*, 59, 1931, pp. 73-92, 355-374（也请见他的文章 *Philippides*, in *Pauly-Wissowa*）；Manni, *Demetrio*, and A. R. Deprado, *Riv. Fil. Class.*, N. S. 32, 1954, pp. 290-302。请与 Glotz-Roussel, IV, 1, p. 351 比较。

“民主政治”威胁背后的原因，也许会相当有趣。^①但随着德麦特利乌斯在马其顿命运的逆转，奥林皮奥多鲁斯领导下的雅典宣布自己获得自由。狄奥克萊斯(Diocles)执政官任内，德摩卡萊斯被召回，其年代似乎是公元前286/5年。^②马其顿军队不得不放弃缪斯圣殿和埃琉西斯(Eleusis)。可是，他们仍保有皮莱欧斯，即使在围困雅典的尝试失败后，他们仍从那里威胁着雅典。派去解放皮莱欧斯的一队雅典人全被屠杀，港口的控制权转归德麦特利乌斯，甚至在他最后垮台和死亡后(前283年，存疑)，港口还被转给了他的儿子安提戈努斯·戈那塔斯。如果皮莱欧斯曾经被解放过，那肯定应当在约公元前280年—前277年间。可能也是在这些年间，根据德摩卡萊斯的请求，雅典人树立了一座纪念德摩斯提尼的纪念碑。^③

雅典的短期独立与马其顿的危机以及因凯尔特人入侵造成的普遍混乱有直接关系。在保卫希腊的过程中，雅典扮演了她的角色，但自击退凯尔特人入侵中崛起的，是安提戈努斯·戈那塔斯的马其顿王国以及马其顿对希腊控制的恢复(约前277年)。若干年里，雅典实际上是安提戈努斯·戈那塔斯在希腊的都城。在那座贫困的城市中，政治激情似乎烟消云散了，老一代的政治领袖，如德摩卡萊斯等，正逐渐退出舞台。然而，政治创议的潜流与对独立的热爱仍然保持着。在当时的法令中，自由和民主的政治传统继续得到表达，埃及的爱兄弟者托勒密则鼓励暴动。安提戈努斯·戈那塔斯到处都变得不受欢迎，因为这个原因，他被追求之于僭主以维持当地的形势。我们不清楚到底是什么造成了佩提德摩斯(Peithidemos，前268/7—前265/4年，后一年

43

^① Dittenberger, *Syll^l*, 409 ll. 31-40. 在年代学问题上，我利用了 W. B. Dinsmoor, *Hesperia*, 23, 1954, pp. 284-316 的，同时期待着他允诺的著作问世。可是，我们应当记住 E. Manni, *Athenaeum*, 33, 1955, p. 256 以及此前在其他论著中提出的不同意见。也请注意 B. D. Meritt, *Hesperia*, 26, 1957, p. 53 对相关史实的订正。

^② 也请见 E. Manni, *Athenaeum*, 27, 1949, pp. 102-121; A. R. Deprado, *Riv. Fil. Class.*, N. S. 31, 1953, pp. 27-42; M. Chambers, *Amer. Journ. Phil.*, 75, 1954, pp. 385-394。

^③ 关于 Pausanias, I, 26, 3 提及的奥林皮奥多鲁斯对皮莱欧斯解放的著名问题，请见 B. D. Meritt, *Hesperia*, 7, 1938, p. 103。德·桑克提斯的意见与此不同，请见例如 *Riv. Fil. Class.*, 55, 1927, pp. 487-500; *ibid.*, 64, 1936, pp. 144-147。关于德摩斯提尼的纪念碑，见 *X Orat. Vitae*, 850 F.。关于其年代(前180/79年)，请见同书847D。也请见 W. Hoffmann, *Pauly-Wissowa*, s. v. Phaidros, 1553。关于奥林皮奥多鲁斯个人的性格，以及他与特奥弗拉斯图斯可能存在的联系，见 Diogenes Laertius, 5, 57。

代存疑)执政官任内的起义。在最近50年中,不管雅典如何不得不接受妥协,也不管她从马其顿的保护中得到了多少好处,她那由土地所有者组成的统治阶级都从不曾失去在自己的城市中当家作主的爱好。斯巴达的态度与雅典一致。以希腊反抗外族的古老传统的名义发起起义的诉求,甚至在得到克莱摩尼德斯(Chremonides)鼓励的法令中都有表现。克莱摩尼德斯是一个政治家,最初与斯多葛派有联系。^①对雅典和斯巴达而言,战争的结果都是糟糕的。在经历了长期围困后,雅典在安提帕特的执政官任内宣布投降,现推算其在公元前264/3年,但公元前263/2年可能更恰当。当时蒂麦乌斯可能正在完成其著作的最后一卷。马其顿人回到了雅典,并在那里一直呆了30多年(即到公元前229年)。

公元前317年到前268年雅典的条件,让政治腐败、物资短缺和贸易衰退不可避免。雅典人不止一次地感到饥荒触手可及,尤其是公元前300年—前268年间。但公元前3世纪前半期雅典的特殊之处,是在那几乎让人难以置信的政治状态中,既不曾表现为经济上的灾难,也不曾有深层的道德败坏。^②

那时的雅典不仅仅是一个渴望政治自由的城市,她还是一个创造了思想自由的城市。历史学家们让她的政治传统、光荣与独立的意识继续保持活力。续写埃佛鲁斯(Ephorus)的历史的狄鲁斯(Diyllus)书写了一部约公元前356年—前296年的希腊史,不过它至今仍是个毫无内容的幻影。普鲁塔克认为,狄鲁斯绝非一个可忽略的历史家,其有关希罗多德的资料(Fr. 3)暗示了他研究档案的能力。^③另一方面,即使从有限的少量残篇中,我们仍能清晰辨认出德摩卡莱斯的风

^① Dittenberger, *Syll.*³, pp. 434-435. 关于佩提德摩斯任执政官可能的年代,请见 Dinsmoor, *Hesperia*, 23, 1954, p. 314; Manni, *Athenaeum* 33, 1955, p. 257; Meritt, *Hesperia*, 26, 1957, p. 97。关于其与皮莱欧斯丧失的联系,见 W. W. Tarn, J. H. S., 54, 1934, pp. 26-39。关于安提帕特的执政官任期,Apollodorus, Fr. 44 Jacoby似乎对定在公元前263/2年具有决定意义。请见 Jacoby, *Fragmente III B (supplement)*, I, 1954, p. 220 及其注释。

^② 一般论述请见 J. Day, *An Economic History of Athens under Roman Domination*, 1942, pp. 1-28。当然还有 M. Rostovtzeff, *Soc. and Econ. Hist. of the Hell. World*, I, pp. 163, 211, 215。

^③ 残篇搜集在 Jacoby, No. 73。也见 P. Ox., 2082 ((Jacoby, No. 257 a) 和 A. Momigliano, *Rend. Ist. Lombardo*, 65, 1932, p. 573) 的书目。

格。^①虽然他的著作几乎全部被毁,但他天生的勇气、独立和对可疑且反智的雅典民主的忠诚,仍然闪光。德摩斯提尼的侄儿是第一个因言论自由而成名的历史学家。^②他既鄙薄围城者德麦特利乌斯及其谄媚者,对法莱隆的德麦特利乌斯统治下缺乏尊严和自由的繁荣,也给予负面的评价。因为缺乏准确的文献,我们甚至无力确定他流亡时间的长短。但如果在离开祖国后他又至少活了18年,带着足够的声望和活力返回祖国,作为一个老人指导雅典政治若干年月,则这个事实本身已经做出了证明。德摩卡莱斯作为历史学家的言论自由介于伊壁鸠鲁派——他们培育真诚的友谊——温和的言论自由,与犬儒派——他们鄙视礼貌习惯——粗鄙的言论自由二者之间,用他自己的真诚反击他人的赞颂。带着演说术特有(*oratorium genus*)的辱骂与规劝——西塞罗(Brut., 286)恰恰将其历史归于演说术——德摩卡莱斯把德摩斯提尼的雄辩改造成了历史。无论两者之间历史上的联系多么薄弱,德摩卡莱斯的 *παρρησία*(言论自由)都与塔西佗的 *libertas*(自由)相类。德摩卡莱斯对哲学抱有怀疑态度(在其政治生涯初期,他曾诋毁哲学),偏爱雄辩,但悖论在于,他与那时自由的哲学家关系密切。

与德摩卡莱斯雄辩且论战性的历史并列的(它似乎至少回溯到公元前350年),是我们拥有的菲罗科鲁斯(Phirochorus)博学的研究成果。他不懈地工作,在《阿提卡史》和其他富有学问的研究性论著中,保存和整理了雅典的历史与风俗。^③作为一名为雅典国家服务的预言家(μάντις),他有机会预测未来的自由—保守走向,指出寡头派流亡者的回归并不会伴随着危险(Fr. 67)。他显然是一位反马其顿的爱国者。当雅典约于公元前263年陷落时,安提戈努斯·戈那塔斯设伏将其杀死。尽管有点好古,但其《阿提卡史》相当大的部分专注于当时的

^① Jacoby, No. 75 及其书目,还应补上 Droysen, *Zeitschr. F. Altertumswiss.*, 3, 1836, pp. 161-170 的文章(未收入其《论文集》)以及 A. Wilhelm, *Abh. Preuss. Ak.*, 1941, No. 4。一般论述请见 E. Cappellano, *Il fattore politico negli onori divini a Demetrio Poliorcete*, Turin (Facoltà Lettere), 1964。

^② Seneca, *De Ira*, III, 23, 2 称:“‘直言不讳者’德摩卡莱斯因大胆而无礼的言论……”(*Demochares...Parthesiastes ob nimiam et procacem linguam appellatus*, 未收入雅科比的著作中)。

^③ 主要请见 Jacoby, No. 328, 1954。这是一部巨型注疏。也请见 R. Laqueur, *Pauly-Wissowa*, s. v. *Phirochoros*, 1938。

事件。如果说他使《阿提卡史》这个传统的文类适应了亚历山大里亚学术更现代的要求,但他专注于自己家乡雅典的过去与现在的做法,让他与亚历山大里亚的国际型学者保持着距离。

如我们业已指出的,在强调雅典的自由时,历史学家们最终也变得对聚集在雅典的哲学家们有用。四个伟大的哲学学派在那里创立,以和平竞争的方式发展和繁荣,这是古代世界历史上独一无二的情形。这些学校有时是雅典人,有时是外国人掌管着。作为一个外国人,在那里并无根本性的困难。^①由于是哲学的中心,雅典吸引着访客。因为雅典智识上的吸引力,或者说仅仅因为在旅游上有诱惑力,哲学帮助抵消了贸易的衰落与政治声望的下降。雅典创造的这种国际型社会无疑与其政治上的衰败有关,使学术上的联系成为政治团体的替代品。但在解释特奥弗拉斯图斯、芝诺、色诺克拉特斯(Xenocrates)和阿凯西劳斯(Archesilaus)在发展他们富有影响的学说过程中使用的变化形式时,如果我们满足于如此简单的公式,则不免错误。哲学学校并不是孤立的,事实上,典型的做法是:文人学士(特别是柏拉图学园的阿凯西劳斯和克拉特斯[Crates])被用来作为国家的使节或代言人。^②

另一方面,虽然不同学校都享有势力很大的外国人的保护,但他们都有足够的能力设法维持研究的自由,并维持了雅典人的尊重。一个学派和一个政权的绝对认同引起了公元前307年的反动。但在法莱隆的德麦特利乌斯垮台后,这个错误得到了避免。逍遥派的斯特拉同(Straton)与亚历山大里亚宫廷保持着联系,他的继承人吕孔(Lycon)不仅拥有安提戈努斯·戈那塔斯的保护,也同时享有帕加马的欧麦奈斯(Eumenes)和阿塔鲁斯(Attalus)的保护。罗德斯的希罗尼穆斯(Hieronymus of Rhodes)是吕孔的对手,但也得到安提戈努斯的支持。

^① Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, pp. 263 ff.; A. G. Roos, "Van groote Mogendheid tot Universiteitsstad", *Mededel. Nederl. Ak.*, 1945, pp. 15 ff. 但请见 J. Bernays, *Phokion*, 1881, pp. 35-44, 107-111, etc 等更早且有力的论述。关于不同学校的的具体研究(如辞条 *Peripatos* in Pauly-Wissowa, Supplement VII, and M. Pohlenz, *Die Stoai*)忽视了这里提及的问题。在 W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens* 和 W. W. Tarn, *Antigonos Gonatas* 一类的著作中,对此有更多讨论。

^② Diogenes Laertius, 4, 39; Plutarch, *Dem.*, 46.

他与更具自由情感的哲学家们保持着友好关系。^①狄奥根尼·拉尔修记载的一件轶事显示了哲学家们相互制约的方式，“卡桑德利亚的欧吕罗库斯(Eurylochus)受邀前往安提戈努斯的宫廷……他婉拒了这个邀请，因为他担心，那个直言不讳且刻薄的麦奈德穆斯可能听说这事。”^②

在围城者德麦特利乌斯与更加遥远的吕西马库斯之间，伊壁鸠鲁灵巧地摇摆着。克拉特鲁斯(Craterus)是安提戈努斯的异母弟弟，却是伊壁鸠鲁派的朋友。但在欧提奥斯(Euthios)执政官任内(现据推算为公元前283/2年)，伊壁鸠鲁本人似乎表达过对马其顿人的愤怒。^③芝诺一度对安提戈努斯拥有影响和权力，后者是他的学生，因此他把自己变成了雅典人的代言人。可是，我们知道，他和克莱安特斯(Cleanthes)都曾与反马其顿的爱国者形成亲密关系，甚至是性关系。芝诺曾夸口知道如何保持缄默。^④

值得注意的是，甚至在与雅典贵族联系非常密切的学园中，阿凯西劳斯还是驻皮莱欧斯的马其顿驻军指挥官的朋友，安提戈努斯的异母兄弟“公正者”德麦特利乌斯的老师，并且赢得了帕加马国王的善意。在雅典，他与皮莱欧斯指挥官的友谊遭遇不友好的评论。^⑤这些人所关心的，首先是他们自己的学校。

然而，虽然他们常常甚至不是雅典公民，但他们都宁愿呆在雅典，而非其他更平静的地方。在前面提到的人中，芝诺、阿凯西劳斯、斯特拉同、克莱安特斯、吕孔和希罗尼穆斯都是如此。尽管亚历山大里亚拥有它全部的吸引力和机会，但它并未成功诱使哲学学园迁离雅典。叙利亚也曾伸出橄榄枝。^⑥但像米南德一样，哲学家们仍留在雅典。^⑦

^① Diogenes Laertius, 5, 58; 5, 67; 4, 41 (cf. 5, 68). 请见 G. Arrighetti, “Ieronimo di Rodi”, *Studi Classici e Orientali*, 3, Pisa, 1955, pp. 116-117; F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, 10, 1959, p. 29.

^② Diogenes Laertius, 2, 127.

^③ 请见 A. Momigliano, *Riv. Fil.*, 13, 1935, pp. 302-316。关于克拉特鲁斯，请见 W. S. Ferguson, *Hell. Athens*, 169, n. 3; C. Diano, *Lettere di Epicuro*, 1946.

^④ Diogenes Laertius, 7, 24.

^⑤ Diogenes Laertius, 4, 30, 38, 40, 41.

^⑥ Diogenes Laertius, 5, 68; 7, 185, etc.

^⑦ Alcyphron, ep. 4, 18; 19. Pliny, *N. H.* 7, 111称：“偏爱文学的良心而非国王的幸运”(“*regiae fortunae praelata litterum conscientia*”).

他们仍忠诚于这个数次遭遇围困和饥荒的城市，并且在那里得到聆听和尊敬。雅典人用一种奇特的、本能的合作捍卫着这个国际性哲学家团体的自由，并且在与希腊化世界的国王们小心翼翼地打交道时，得到这种自由的帮助。更一般地说，哲学为这座城市获得的声誉帮助了它。

蒂麦乌斯与西部地中海

蒂麦乌斯不仅沉浸于雅典的自由中，而且以某种方式承认了他从中获得的好处。他写道，由于拒绝授予亚历山大以神灵的荣誉，德摩斯提尼和其他演说家配得上希腊的名声。在提到卡利斯泰奈斯时，他补充说，因为这位哲学家将神盾(aegis)和雷霆授予一个凡人，而公正地受到了诸神的惩罚。^①

这个外省人淳朴的虔诚与他对雅典公民传统的尊重被结合起来了。因此，蒂麦乌斯与雅典人的历史学家共享一种基本态度：拒绝亚历山大及其继承者，让自己沉浸于过去公民自由的时代中。他对德摩斯提尼的尊敬不亚于德摩卡莱斯，对僭主狄奥尼修斯的憎恨，与雅典人的程度相当。他与菲罗科鲁斯特别一致的地方，是一种浪漫的怀古情调，一种博学的好奇心。他的世界是城邦，而非希腊化的君主国。他似乎对东方毫无兴趣。腓尼基之成为例外，仅仅是因为它与迦太基的关系。他众多的论战针对亲马其顿派，至少是针对专制政府的支持者。亚里士多德、卡利斯泰奈斯和特奥弗拉斯图斯都属于此类。柏拉图除是亚里士多德的老师外，还因与西西里的僭主们的联系而受牵连。他对亚里士多德的敌意竟然降到鸡毛蒜皮和个人闲谈的层次，如果我们不提到这位哲学家与亚历山大的合作，将无法得到解释。他对马其顿的腓力的史家特奥庞普斯的冷淡，可能也是因为同样的原因。他批评埃佛鲁斯的原因同样是政治，如我们将看到的，尽管这里有更加确定的史学方面的原因。蒂麦乌斯反马其顿和反希腊化国家的偏见，是明显的。

^① Polybius, XII, 12, b. 2 = Fr. 155. 对它的解释，请见 Jacoby, 124, T. 20。也请见 F. Taeger, *Charisma*, I, 1957, p. 382。

然而,蒂麦乌斯不曾变成一个雅典人。无论他多么钦佩德摩斯提尼,从波利比乌斯的著作里,我们知道他理想的政治家是提摩莱翁,那个被称为叙拉古“解放者”的科林斯人。^①虽然专家们尝试利用普鲁塔克的传记重建蒂麦乌斯历史对提摩莱翁的描绘不免毫无意义,但可以肯定,普鲁塔克对提摩莱翁毫无批判的热情,反映了蒂麦乌斯的思想。普鲁塔克专门记述蒂麦乌斯父亲的那个铺张段落足以表明这一点。^②提摩莱翁是推翻僭主者和城邦官员的模范。提摩莱翁之前,是赫摩克拉特斯(Hermocrates),蒂麦乌斯对他的理想化,甚至比修昔底德已经做的更加过分,雅典对叙拉古的侵略,也变得更加可憎。他把一首献给和平的颂诗归于赫摩克拉特斯名下,因此引出了波利比乌斯轻蔑的评论。此外,他宣称叙拉古是民主的工具即演说术的诞生地(Fr. 137)。在长篇论及演说术的历史时,他反伊索克拉底的腔调,对一个伊索克拉底的学生来说,不免奇怪(Fr. 135-136)。可是,他一定是感到难以抗拒地写道:亲马其顿的伊索克拉底创作对波斯战争的《泛希腊集会辞》所用的时间,较亚历山大花在征服亚洲上的时间更长。对一个喜欢历史讽刺的人来说,下述情况也不乏讽刺意味:修昔底德是曾经生活在意大利的流亡者,而他本人则是生活在雅典的流亡者(Fr. 135-136)。对蒂麦乌斯来说,是叙拉古的,而非雅典的民主传统、自由与和平具有价值范式的意义。他对德摩卡莱斯的攻击表明,他并不认可他的同时代人中有人能继承德摩斯提尼的衣钵,但雅典的公共舆论却正确地把德摩卡莱斯看成是德摩斯提尼理想的代表和捍卫者。如此一来,他的上述倾向就更加易于理解了。

如此抨击的准确理由仍不得而知。因为它出现在其历史最后一卷讨论阿加托克莱斯的部分,那可能是因为德摩卡莱斯的某种评论引发的。对蒂麦乌斯来说,这一评论可能过于倾向阿加托克莱斯。我们确定地知道,德摩卡莱斯在其历史著作中谈论过阿加托克莱斯。^③我

^① Polybius, XII, 12 b. 2 = Fr. 119.

^② Plutarch, *Timol.*, 10, 4 (T. 3)称:“在当时治理西西里的人中,历史学家蒂麦乌斯的父亲安德罗马库斯最有权势,他循着法律和正义的路径领导着自己的公民同胞,总是公开憎恨和敌视僭主们。”Marcellinus, *Vita Thucyd.*, 27 (T. 13)说法不同。

^③ Jocoby, 75, Fr. 6. 在大学的讲座(请见 *Ricerche sulla storiografia greca*, Palermo, 1958, p. 47)中,德·桑克提斯曾提出假设,称对德摩斯提尼的攻击是蒂麦乌斯逗留雅典期间总回忆的一部分,因此应当被无视。但这种假设的前提,首先是蒂麦乌斯已经离开了雅典。

们也必须记住,到德摩卡莱斯晚年,因为其政治上的自相矛盾,他至少还引发了另一篇敌视他的评论。狄奥根尼·拉尔修记载了一个故事,其中似乎模糊地提到,德摩卡莱斯试图利用芝诺对安提戈努斯·戈那塔斯的影响,以从后者那里捞到某种好处,并引起了芝诺的愤怒。^①基本的事实是即使在德摩卡莱斯死后,蒂麦乌斯仍深深地恨着他。哪怕我们承认德摩卡莱斯因为其对阿加托克莱斯不合时宜的辩护招惹了蒂麦乌斯,那问题纯粹也在其他方面。在雅典,德摩卡莱斯不可能与蒂麦乌斯个人不熟识,因此他肯定应该意识到,当他与阿加托克莱斯的赞美者站在一边时,他正在做的,就是反对蒂麦乌斯。憎恨德摩卡莱斯,意味着蒂麦乌斯把自己与民主潮流切割开来,意味着把德摩斯提尼与当代的德摩斯提尼主义分离开来,以及对雅典未来的绝望。从公元前280年至死,德摩卡莱斯都是被当作德摩斯提尼的后代而在雅典公共食堂受到照顾的。事实是,他同时代的雅典人,不管是亲马其顿派,还是反马其顿派,都同样远离这位历史学家,因为他在雅典把提摩莱翁理想化,并且把眼睛盯在他遥远的故乡上。叙拉古人赫摩克拉特斯的和平颂诗,对于那个看到雅典曾卷入如此众多的战争的人来说,肯定有其独特的意义。

我们也许可以补充说,随后全部的说明也都将证实,对于他那时雅典伟大的哲学学校,蒂麦乌斯仍是一个外人。他们的主张,不管是直接还是间接的,都不曾影响他。他们的大师(柏拉图、亚里士多德、特奥弗拉斯图斯)之出现在书中,不过是为了被批判。可是,蒂麦乌斯把西西里和大希腊古代的哲学家加以理想化。事实上,人们或许会奇怪,这是否是他自觉厌恶他那时的哲学的结果。^②波利比乌斯指责蒂麦乌斯“把西西里的事件写得较之世界其他地区更加美好和辉煌”,并且把“智者中的智者”置于西西里,把“最为老练和神奇的政治家”置于叙拉古。^③

^① Diogenes Laertius, 7, 14. 这段碰巧遭到了Droysen, *Hist. de l'Hellenisme*, III, p. 223, n. 1 的误解。

^② 请见 A. Rostagni, *Pitagora ei Pitagorici in Timeo*, 1914, 现收入氏著 *Scritti Minori*, II, 1, 1956, pp. 3-50; K. v. Fritz, *Pythagorean politics in Southern Italy*, New York, 1940。也请见 A. DeLatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège, 1922。但我在本文中提出的问题值得考虑。还请见雅科比对残篇 13-17 的注疏(第 550 页)以及 J. S. Morrison, *Class. Quart.*, N. S. 6, 1956, pp. 134-156。

^③ Polybius, XII, 26b = Fr. 94.

49

如 F. 雅科比(F. Jacoby)已经明确指出的,蒂麦乌斯的独创性在于他决心拒绝担任东部希腊主义的历史学家的任务。但我们或许可以补充说,同样有决定意义的,是他拒绝让自己陷入他所生活的城市中的政治和哲学之中。他宁愿做一个外省人。他认识到西部希腊化区域性质上的复杂,看到了非希腊因素的重要性。西西里仅仅是他叙述的中心,他把整个西部希腊人的政治与文化史置于描述意大利、高卢、西班牙、不列颠、利比亚、科西嘉(Corsica)、撒丁尼亚(Sardinia)以及西地中海中较小群岛的地理学—民族志框架中。不奇怪的是,约公元前 300 年时,他并非是计划写作西西里著作唯一的一位。约公元前 300 年或稍后,在亚历山大里亚,莱吉翁的吕库斯(Lycus of Rhegium)——据称此人是吕科弗隆(Lycophron)的父亲或继父,正埋首于有关西西里和利比亚的两部著作的写作中,它们肯定包含大量关于西部地中海的民族志资料。但吕库斯仅是个民族志学者,不是历史学家。此外,我们并不确定他是否早于蒂麦乌斯或对后者有任何影响。

蒂麦乌斯真正的历史前面有一篇导言,据波利比乌斯(XII, 26 d, 4)记载,讨论殖民地、城市的建立以及它们的关系(或家族的历史)。在导言和叙述部分之间,在第 6 卷的开头,蒂麦乌斯插入了讨论历史性质的一段话。因此,导言由 5 卷组成。有关埃特鲁利亚(Etruria)和科西嘉的风俗的资料被明确地归于这个部分。5 卷中更准确的材料分布不得而知。可是,当格夫肯(J. Geffcken)认为 5 卷中的前两卷专门讨论地理时,他可能是正确的。狄奥多鲁斯第 5 卷第 2—23 章对西部地中海和大洋中岛屿的描述,几乎可以肯定能追溯到蒂麦乌斯的这些卷册^①,因此让我们能对它们应当是什么样有点概念。

第 6 卷到第 33 卷中,西西里的内容占大部分,也有相当部分提及大希腊。有关西西里历史叙述的主线是争夺僭主位置的斗争和希腊人与迦太基人之间的冲突。对于西西里伟大的繁荣时期,蒂麦乌斯的

^① 在《附录》中,雅科比把狄奥多鲁斯的叙述归于蒂麦乌斯,并对他做了令人钦佩的评论。他承认相关叙述源自蒂麦乌斯无法得到“证明”。请见他对残篇 164 的注疏(第 593 页)。M. A. Levi, “Timeo in Diodoru IV e V”, *Raccolta ...G. Lunbroso*, 1925, p. 153 对格夫肯理论(*Timaios’ Geographie des Westens*, 1892)的讨论并不令人信服;在那篇文章中,他误解了狄奥多鲁斯第 1 卷第 1 章。也请注意 B. Niese, *Gött. Gel. Anz.*, 1893, pp. 353-360。O. Meltzer, *Jahrb. Class. Phil.*, 107, 1873, pp. 234-237 运用语言标准,是天才大于说服力。

描述倾注了爱意,但不乏公正。他花费了较多的笔墨记叙阿格利根同(Agrigentum),在公元前3世纪时,其建筑仍然是伟大的过去最为宏伟的象征。他对格隆(Gelon)和狄奥尼修斯做了区分,前者并非真的僭主,而是解放者(Fr. 20, 94),后者是最为恶劣的僭主。他留意到因放纵与奢侈带来的腐败,因此给叙巴利斯人淫荡的传说提供了经典的陈述。他有关恩培多克勒(Empedocles)、毕达哥拉斯和毕达哥拉斯派事务的叙述,零零星星地分布在数卷之中。^①

他的历史是根据公元前3世纪学术的标准建构的。它基于对奥林匹亚纪年的初步研究。根据波利比乌斯提供的可靠资料,蒂麦乌斯为此访问过奥林匹亚,考察过赛会胜利者名录。^②他得到的奥林匹亚赛会胜利者名录,伴有对应的斯巴达国王与监察官、雅典执政官以及阿戈斯的赫拉女神的女祭司名录。因此,那相当于一部综合的希腊年代学论著,显然是比较年表的新形式。亚里士多德已经研究过奥林匹亚赛会胜利者名录,而且就我们所知,在对其进行进一步修订时,菲罗科鲁斯是蒂麦乌斯的追随者而非先驱者。对他们的研究的相对重要性进行猜测没有意义,在这样一个复杂的领域中,每个人显然都有空间。此外,为研究文献,蒂麦乌斯去过希腊的东罗克利(Eastern Locris)或西罗克利(Western Locris),同时,关于意大利的罗克利(Locris in Italy)的资料,他似乎使用了当地人给他的信息。^③我们不清楚他亲自访问过西部地中海的多少国家。他肯定去过阿格利根同,曾注意到那里的赛马和宠物鸟。^④就罗克利而论,他明显就罗马的佩那特斯神(Penates)问题在某处会见并请教过拉维尼翁(Lavinium)的当地人。^⑤他以年代学细节上的准确以及对文件的研究知名。^⑥这里,他再度追随了当时眼见为实的方法论,那最终源自希罗多德。^⑦

^① 请见雅科比对残篇13-17的注疏。

^② Polybius, XII, 11, 1 = T. 10.

^③ Polybius XII, 9, 2; 10, 7 = Fr. 12.

^④ Diodorus, XIII, 82, 6 = Fr. 26.

^⑤ Dionysius of Halicarnassus, *Ant. Rom.*, I, 67, 4 = Fr. 59.

^⑥ Polybius, XII, 26d = T. 19.

^⑦ 请见G. Nenci, *Studi Classici e Orientali*, 3, 1955, pp. 14-46。也见F. Susemihl, *Gesch. Greich. Lit. in der Alexandrinerzeit*, I, 1891, p. 565。关于蒂麦乌斯著作中亲自考察的典型事例(法拉利斯的铜牛),请见F. W. Walbank, *Class. Rev.*, 59, 1945, pp. 39-42。

对当时的学者而言,同从书籍中搜罗资料相比较,亲临现场也处在第二位。因为这个原因,在第6卷——那是其历史真正开始之处——的序言中,蒂麦乌斯自吹,他为了撰写有关推罗(Tyro)的内容,获得有关凯尔特人、利古利亚人和伊比利亚人的口头与书面资料,曾花相当大一笔钱购买必要的书籍。他从不隐瞒下述事实:他是一个书斋里的历史学家,他甚至承认(如果波利比乌斯的文本可以如此解释)自己缺乏军事经验。所以,波利比乌斯指责蒂麦乌斯更愿意听,即阅读,而不愿意看,即旅行。^①在同一篇序言中,蒂麦乌斯针对埃佛鲁斯宣称,历史学对雄辩术的优势,在于它关注真相,并且付出努力和金钱汇集事实。他明显僭取了博学派史学发言人和理论家的位置,这个事实会引起波利比乌斯的愤怒。^②

波利比乌斯认为,蒂麦乌斯的叙述充满了梦、奇迹以及难以置信的传说,总之,书中充满了可鄙的迷信以及女人气的对奇迹的喜爱。^③但是,波利比乌斯首先不得不承认,蒂麦乌斯对殖民、城市的建立以及谱系的讨论激起了敬意。^④事实上,在蒂麦乌斯那里,两种因素都能找到。他足以精明和敏锐,意识到了皮泰亚斯有关西部地理报道的重要性,在选择史料时,他也不乏批判精神。^⑤无论他多么因菲利斯图斯屈从于老狄奥尼修斯而鄙视他,并且把自己的不信任扩展到菲利斯图斯青睐的榜样修昔底德,他终归对两人的著述都加以使用。^⑥他总是倾向于降低过高的军队数量。^⑦在一个案例中,即恩培多克勒死亡的问题上,他拒绝相信奇迹。^⑧他甚至怀疑古风时代大希腊历史上如此著名和受欢迎的扎莱库斯(Zaleucus)这个人物是否存在,在现代学者中,他在这个问题上的观点还有追随者。^⑨在吕库古(Lycurgus)问题上,

^① Polybius, XII, 27 = T. 19. 请留意雅科比注疏第532页的看法。

^② 残篇汇集于Jacoby, 151-158及其注疏,也请见残篇7(源自Polybius, XII, 28)。

^③ Polybius, XII, 24, 5 = T. 19.

^④ Polybius, XII, 26 d, 2 = T. 19.

^⑤ Fr. 73-75. 请见Pliny, N. H. 37, 36的评论;“他(皮泰亚斯)的信念得到蒂麦乌斯赞同”(“*huic [Pytheas] et Timaeus creditit*”). H. J. Mette, *Pytheas von Massalia*, 1952.

^⑥ Plutarch, *Nicias*, 1 (T. 18)表明了这一点,而且肯定是很明显的。蒂麦乌斯曾有这样的理论:人们可从其著述对某些主题的强调推知作者性格的某些特点(Fr. 152 = Polybius, XII, 24)。

^⑦ 如残篇25(Diodorus, XIII, 80, 5)。请见C. Clasen, *Unters. Über T.*, 1883, p. 58.

^⑧ Diogenes Laertius, 8, 71 (=Fr. 6).

^⑨ Cicero, *de leg.*, 2, 15 (Fr. 130);但请见雅科比的注疏。

他诉之于绝非无理的权宜之计：把他分成两个人(Fr. 127)。

不过，他对事件巧合的喜爱臭名昭著：迦太基与罗马同时建城(Fr. 600)；欧里庇得斯(Euripides)去世与狄奥尼修斯僭主政治诞生同时(Fr. 105)；亚里士多德的生日与以弗所的阿尔特米斯神庙的火灾发生于同一天(Fr. 150)；迦太基人对格拉(Gela)阿波罗神庙的亵渎与推罗被亚历山大攻陷存在联系(Fr. 106)。对博学、反讽和迷信的喜爱，让蒂麦乌斯流连于梦境和占卜。神话时代与历史时期的区别，虽然在他的导论与历史自身的区分中有所反映，但在他那里，较在埃佛鲁斯那里甚至更加模糊，也更不清晰，那是他从埃佛鲁斯那里拿来的。^①

甚至在蒂麦乌斯较差的部分，也并非一切都无足轻重。他对事件巧合的热情，是本能地建立隐性历史联系的方式，至少在我们马上要考察的一个案例中，它实现了自己的目的。蒂麦乌斯学术方法的本质，自然也出现在菲罗科鲁斯的作品中，在成千上万的历史著作中，它无疑在重复发生，对于这些著作，我们今天几乎连名字都不知道。蒂麦乌斯是否属于大量此类历史——它们充满书卷气，然而也热衷于第一手材料——最初的一个例证，是另一个问题。我们对公元前3世纪最初数十年中历史著述年代顺序的无知，让对这个问题的回答变得不可能，眼下最好限于陈述绝对清楚的部分。对我们来说，蒂麦乌斯的特征不在于他方法的新奇，而在于他对主题的选择，以及他处理细节时某种程度上不可置疑的口吻。

如生活在孤独中的人经常遇到的那样，他能看到其他人看不到的东西。他把握住了一种趋势，在当时的生活中，它不像希腊化国家之间的斗争那么引人注意，也不如濒死的雅典为生存付出的努力那么富有戏剧性。他关注的是西部希腊主义的迅速瓦解，指出了公元前3世纪政治中对干涉的兴趣和渴望。即使它断断续续，但趋势明显。他对僭主的仇视使他免于把那时的西西里理想化。

这里我们可以抛开下述问题：亚历山大是否已经形成了征服西部的计划？不管真假，该计划的真实性是否已经得到如卡狄亚的希罗尼

^① Jacoby, *Kommentar*, p. 529.

穆斯(Hieronymus of Cardia)这样严肃的史学家的接受? ^①这个问题太不确定,对我们的意图没有任何帮助。但约公元前309年,库莱奈(Cyrene)的统治者奥菲拉斯(Ophellas)和叙拉古的统治者阿加托克莱斯达成了一个协议,以共同对抗迦太基,在非洲创建一个希腊人的帝国。这个事业以两个合伙人的分歧告终:阿加托克莱斯首先刺杀了奥菲拉斯,接着自己被打败。该计划在全希腊引起了兴趣,大批雅典雇佣兵和他们的家庭参与其事,奥菲拉斯本人由他的妻子欧吕狄凯(Eurydice)陪同,而她是米尔提亚德斯(Miltiades)的后代,因此是雅典上层贵族的一员。此外,在一个令人费解的短语中,狄奥多鲁斯告诉我们,奥菲拉斯曾要求与雅典结盟。在法莱隆的德麦特利乌斯统治的末年,普通人因尚未从萨摩斯(Samos)军事移民的解散中恢复过来,经济上面临压力,他们与贵族不安分的野心合流,突然让雅典人回忆起在西方的可能性,不过也同样突然地让他们失望了。公元前306年,当雅典的新主人围城者德麦特利乌斯与奥菲拉斯的遗孀——她已经回到娘家——结婚,或者纳她为妾时,这桩事情就更加耸人听闻了。^②我们很希望了解,蒂麦乌斯如何看待那些当时把信任票投给阿加托克莱斯的雅典人,我们甚至不由自主地猜想,这个插曲与蒂麦乌斯将其一生用于撰写一部历史的决定之间存在联系,这会使那些不明情况的人了解有关迦太基和叙拉古的现实。数年后的公元前303年,斯巴达国王的叔父克莱奥尼穆斯(Cleonymus)前往意大利对抗鲁卡尼亚人和罗马人,保卫塔伦同人。他也从希腊各地征集雇佣兵。蒂麦乌斯有关这些战役的叙述——其中有阿加托克莱斯卷入,似乎是下述有趣信息的来源:某个盖乌斯(Gaius, 罗马人)和某奥鲁斯·佩乌凯斯提乌斯

^① 关于相互对立的观点,请见 W. W. Tarn, *Alexander the Great*, II, 1948, p. 378; F. Schachermeyr, *Alex. Der Grosse*, 1949, p. 451。据我所知,对该问题最近的讨论是 G. Nenci, *Introduzione alle guerre persiane e altri saggi*, Pisa, 1958, pp. 215-257,附有书目。

^② Diodorus, XX, 40, 5; Plutarch, *Dem.*, 14. 请见 V. Ehrenberg, *Riv. Fil. Clás.*, 66, 1938, pp. 144-151; H. Berve, "Die Herrschaft des Agathokles", *Sitzungsber. Bayer. Ak.*, 1952 (1953), pp. 52 ff. (他忽略了埃伦贝格的论文,且对 De Sanctis, *Riv. Fil. Clás.*, 23, 1895, p. 289, reprinted in *Per la scienza dell'antichità*, 1909 甚少利用,属肤浅之作)。关于萨摩斯的军事移民,见 Diodorus, XVIII, 18, 9; Philochorus 328 Fr. 154 Jacoby, 以及 C. Habicht, *Ath. Mitt.*, 72, 1957, p. 155。

(Aulus Peucestius, 身份不明)试图毒杀克莱奥尼穆斯。^①希腊化世界统治者后来对意大利和西西里世界的干预属于一般的历史。约公元前291年,围城者德麦特利乌斯前去帮助拉那萨(Lanassa),即阿加托克莱斯的女儿,并占领了科西拉。然后是皮洛士到达意大利对抗罗马(公元前280年)。围城者德麦特利乌斯本人对罗马及其起源曾有过短暂的兴趣(他相信它起源于希腊),当时他派了一个使团去罗马,以抗议安提翁(Antium)的海盗。^②

53

然而,事件的进程本身开始表明,意大利的希腊人正走向衰弱,阿加托克莱斯的僭主政治正失去作为对抗迦太基人和意大利人部落堡垒的作用;希腊母邦依靠雇佣军进行的干预(从奥菲拉斯到克莱奥尼穆斯和皮洛士)基本无用;最后,与之相对,罗马正作为意大利新的大国崛起。在当时人的历史著作如卡狄亚的希罗尼穆斯等的作品中,这一进程的某些方面已经被记录下来。^③此外,可以肯定的是,在蒂麦乌斯之前或同时,已经有其他史学家,如特奥弗拉斯图斯和叙拉古的卡利亚斯(Callias of Syracuse),写过有关罗马的著作。但蒂麦乌斯是第一个深入到细节的人,从传统留下的痕迹看,这一点显而易见。更重要的是,他是第一个把握住了那种形势后果的人,并且写了一部专著记述罗马和希腊军队作战并且击败希腊人的事。仅仅通过考察希腊—希腊化世界对意大利的干预,蒂麦乌斯就估量到罗马的力量。他对领土君主国的漠不关心以及对僭主的憎恶,让他走向了那座正用共

^① 请见 P. Meloni, *Giorn. Ital. Filologia*, 3, 1950, pp. 103-121; 请见 Ps. Arist. *De Mirab. Ausc.*, 78, E. Pais, *Storia di Roma*, 3rd ed., V, 1928, p. 352, n. 2; 但也请见 K. Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, I, reprint 1890, p. 429。还请见 H. Bengtson, *Parola del Passato*, 48, 1956, pp. 161-178; E. Manni, *ibid.*, pp. 179-190。

^② Strabo, 232. 关于Pausanias, I, 29, 14中可疑的段落,请见 E. Pais, *Ricerche storiche e geografiche sull'Italia antica*, Turin, 1908, pp. 437-449可疑的注疏。

^③ 关于这个问题,只要提到 W. Hoffmann, *Rom und die griechische Welt im 4. Jahrh.*, Suppl. *Philologus*, 27, 1934; g. Pasquali, *Terze pagine stravaganti*, 1942, pp. 25-38; M. Ninck, *Die Entdeckung von Europa durch die Griechen*, 1945, pp. 159-171就足够了。关于 J. Perret, *Les origines de la légende troyenne de Rome*, 1942, pp. 440-450, 请见我在 *Journ. Rom. Studies*, 1945 中的看法。关于 A. Alföldi, *Die Trojanischen Urahnen der Römer*, Basle, 1957, 请见我在 *Riv. St. Ital.*, 1958 的评论。阿尔弗尔迪(A. Alföldi)提出了一些有关蒂麦乌斯的看法,但无法证实。也请见 G. Wissowa, *Ges. Abhandlungen*, 1904, p. 95; M. Pallottino, *Studi Etruschi*, 26, 1958, p. 336。关于阿尔特姆(F. Altheim)多样化的研究,请留意 *Welt als Geschichte*, 2, 1936, pp. 86-90。现也请见 S. Weinstock, *J. R. S.*, 49, 1959, p. 170。

和方式进行统治的城市。

蒂麦乌斯与罗马

蒂麦乌斯两次写到罗马。一次是在他的西西里通史中,一次在叙述皮洛士远征时。^①现存有关罗马的少量残篇,如今无法准确地各自划归两书,我们必须坦率地承认,我们对这两部著作的面貌都不了解。在两书中,他都长篇讨论了罗马的起源。有关塞尔维乌斯·图利乌斯(Servius Tullius)对铸币贡献的残篇(Fr. 61)似乎属于有关皮洛士的叙述。类似的细节意味着他曾提到具体的国王,至少曾简洁地刻画过他们。^②这部著作还回溯到罗马的特洛伊起源,并引用马尔斯校场的“十月赛马节”作为证据。^③所以,可能的情况,是他记述皮洛士的史书扩展与确证了西西里史中对罗马史的简要记叙,并补充了更多的细节。奥鲁斯·格利乌斯(Aulus Gellius)证实了这一点,如果他提到的是有关皮洛士的著作,当时他把一部“关于罗马人民事务的……历史”(*historiae...de rebus populi romani*)归于蒂麦乌斯(否则也不容易发现格利乌斯是指其他什么书)。^④即使限定在已经得到证实的残篇之内,人们也能看出,蒂麦乌斯有关罗马起源的知识大大超出其先驱者。有关拉维尼翁城佩那特斯神的研究,证明他接触到了当地的传统。通过研究它们的起源,他或多或少掌握了拉丁民族的面貌特征。他对拉维尼翁的特殊了解不可能是偶然,因为那里与希腊的接触已经有了一些时日,最近发现的有关狄奥斯库里神(the Dioscuri)的铭文,已经证明了这一点。

同样具有根本意义的,是蒂麦乌斯在了解到罗马以后,居然把该

^① 在 Polybius, XII, 4 b (Fr. 36) 中, 暗含此类证据。

^② Pliny, N. H., 33, 42-43 (Fr. 61) 称, “在皮洛士征服之前, 罗马国家甚至不使用铸币……塞尔维乌斯王是第一个在青铜上打上阿斯印记的, 据蒂麦乌斯说, 在此之前, 罗马使用原金属” (*populus Romanus ne argento quidem signato ante Pyrrhum regem devictum usus est ... Servius rex primus signavit aes; antea rudi usos Romae Timaeus tradit*)。如果把皮洛士与塞尔维乌斯联系起来的做法源自普林尼的资料(当然并不确定), 那蒂麦乌斯是在与皮洛士有关的情况下谈论塞尔维乌斯的。

^③ Fr. 36 (Polybius, XII, 4 b).

^④ Gellius, N. A. 11, 1, 1 (T. 9). 他的资料似乎仰赖于瓦罗(Varro)。拉维尼翁的铭文已由 F. Castagnoli, *Studi e Materiali di storia delle religioni*, 30, 1959, p. 109 公布, 且附有精彩的注疏。

城的历史追溯到公元前264年。他考察了皮洛士和罗马冲突的后果，直到它们与第一次布匿战争重合为止。哪怕细节再次逃出我们的掌握，但作为西西里希腊人的敏感，让蒂麦乌斯意识到，由于对皮洛士的胜利，罗马正取代希腊人成为迦太基的对手。换句话说，蒂麦乌斯写皮洛士的历史，或者说至少是他完成其历史时，不是在罗马巩固并重树她与迦太基的友谊，以把自己从皮洛士手中救出之时，而在友谊已经转变成为一场几乎始料不及的战争之时。他不仅理解了与皮洛士战争的意义，而且某种程度上把握住了它与第一次布匿战争之间的联系。

对于理解那著名且想象的罗马与迦太基同时建城——两者都被归于公元前813年——所暗示的问题来说，上述观点具有重要意义。这里肯定暗示了一种共同的命运。但命运是相互仇恨还是友谊？如果年代上的巧合在有关皮洛士的著作中首次得到详尽阐述，即公元前264年以后，那命运就是仇恨。但这一假设暗示，在其第一部著作中，蒂麦乌斯尚不曾想到年代巧合，因此或明或暗地把两个城市的建立归于两个不同的年代。果真如此，则近乎吹毛求疵的波利比乌斯会揪住这个矛盾不放。此外，它也不大可能逃过哈利卡那苏斯的狄奥尼修斯的注意。我们必须承认，说蒂麦乌斯仅仅是在记叙第一次布匿战争时才发现或虚构了建城时间的巧合，这一假设是有问题的。另一方面，他的第一部历史著作已经论述过年代同步的假设，本身也不乏模糊之处与问题。

第一，蒂麦乌斯在公元前264年之前已经完成西西里史，因此，其中不可能包含共时性所表明的敌对状态的说法，虽然有存在的可能性，但事实上我们无法肯定。

第二，蒂麦乌斯如何能够把罗马建立于公元前813年与他有关特洛伊战争发生于约公元前1200年调和起来，这一点无论如何都是模糊的。^①总之，我倾向于对这个问题存而不论。年代同步最初所指并不能排除罗马与迦太基同盟异乎寻常的悠久的可能性。^②我们还是不

^① Censorinus, *De d. Nat.*, 21, 3 (Fr. 125)，以及雅科比的注疏。它与80号残篇(*Schol. Apoll. Rh.*, 4, 1216)的矛盾，一定程度上得到了残篇146b的支持，但尚未得到充分的解释。A. M. Panaro, *Giorn. Ital. Fil.*, 4, 1951, pp. 8-32并不令人满意。

^② 请见K. Hanell, “Zur Problematik der ältern römischen Geschichtsschreibung”, in *Histoire et historiens dans l’Antiquité*, Vandoeuvres-Geneva, 1958, p. 152与此意见相反的敏锐评论。

能低估不确定的因素,但同样重要的,是不要忽略了下述事实:蒂麦乌斯的基本贡献是年代同步本身。他承认迦太基和罗马处在同样的水平上。希腊人习惯于尊重迦太基,如今则被迫把同样的重要性赋予罗马。在这样一种奇特的事件巧合的象征性说法中,具有头等重要性的历史发现被掩盖了,那就是罗马崛起成为西部的大国。

只有一个当时人的发现可与蒂麦乌斯的发现竞逐第一,且他不是历史学家,而是个诗人。他就是吕科弗隆。这意味着这种怀疑与历史的解说无关——在这方面蒂麦乌斯无与伦比——而是谁首先凭直觉感受到新的历史形势。问题依然众所周知^①,这里只能最概略地回顾一下。诗人吕科弗隆可能在雅典接受了教育,但长期生活在爱兄弟者托勒密的宫廷中。他现存的诗歌《亚历山大纪》中,把与皮洛士斗争的罗马人描绘为继承和捍卫伟大的特洛伊的大国。在部分民族志的细节上,诗歌确凿无疑地仰赖于蒂麦乌斯。不过,它并未暗示第一次布匿战争,因此定年必然在公元前264年以前。古代语法学家曾经表达,且在不同场合被尼布尔(Niebuhr)以降的学者们拾起的一种意见,暗示这首充满了罗马光荣的诗歌不大可能如此之早,并试图把《亚历山大纪》与爱兄弟者托勒密的诗人剥离,将其归于某个谄媚弗拉米尼努斯(Flamininus)的作家(约公元前196年)。这个意见既与传统相悖,也与诗歌实际上玩弄的学问与文化接触不和,因为它们都把我们带回到蒂麦乌斯时代。^②

^① 在重印我有关吕科弗隆的两篇文章(分别刊于 *Journ. Rom. Studies*, 32, 1942 和 *Class. Quarterly*, 39, 1945)的 *Secondo Contributo alla storia degli studi classici*, Rome, 1960 中,可以找到更新后的书目。在开俄斯,罗马受到欢呼,有关罗慕路斯和莱穆斯传说的知识已经被视为当然,出自那里的铭文(N. M. Kontoleon, *Prakt. Arch. Etair.*, 1953 [1956], p. 271)发表了它的部分内容,但我熟悉的是尚未发表的全文)证实,到公元前3世纪末,希腊人已经非常熟悉罗马的传说。但这并不能用来确定吕科弗隆的年代。有关吕科弗隆的不同看法,请见 W. W. Tarn, *Alexander the Great*, II, 1948, p. 28; P. Treves, *Euforione e la storia ellenistica*, 1955, 但请见 P. Lévéque, *Rev. Et. Anc.*, 57, 1955, p. 36; idem, *Rev. Et. Grecques*, 71, 1958, p. 437 n. 34. Jacoby, *Kommentar*, p. 536 及其相关的注释(特别请见该书第319—320页)采用了中立的立场。关于历史背景,请见 L. H. Neatby, *Trans. Am. Phil. Ass.*, 81, 1950, pp. 88-98。关于《亚历山大纪》的欧洲(雅典的?)起源,请见 Willamowitz, *Hell. Dichtung*, II, p. 144, 也请见 P. Fraser, *Class. Rev.*, N. S. 9, 1959, p. 64; N. M. Kontoleon, *Akte des IV. Intern. Kongresses für ... Epigraphik*, 1964, p. 192。

^② 关于这个问题,请见 R. Pfeiffer, *Callimachus*, II, 1953, p. xlivi; S. Weinstock, *Harv. Theol. Rev.*, 50, 1957, p. 257 及其书目。普法伊费尔(Pfeiffer)称,“Si respicias quot res et vocabula Lyco phro et Callimachus ex iisdem fontibus prompserint, Alexandram potius tertio saeculo tribuas quam altero”。

真正的问题，在于《亚历山大纪》是否因为我已经提到的原因创作于公元前264年以前，并且已经利用蒂麦乌斯西西里史的部分内容，却在对罗马的评价上要早于蒂麦乌斯的观点。在我看来，这个问题仍然需要讨论。虽然可以肯定，吕科弗隆的想象因为吕库斯作品和蒂麦乌斯著作最初几个部分的出现，被纳入了西部地中海的一般趋势之中，但我们无法确定地宣布，吕科弗隆和蒂迈乌斯在评价罗马时，相互影响的程度有多大。一切都取决于两个未知因素：西西里史出版的准确年代和罗马在该书中的确切地位。无论如何，对罗马正显现伟大的感觉，至少马上为蒂麦乌斯的一个同代人吕科弗隆分享了。^①

于是，我们被带回到这个问题剩下的最后一个方面，那就是蒂麦乌斯历史叙述的生动性以及他引起当代人注意西部地中海的有效性。就我们能从残篇做出的判断看，蒂麦乌斯是个有想象力的学究。他的学究气及其对论战的热情，让他完全不能享受体现在希罗多德身上的观察与发现的纯粹乐趣，但从希罗多德那里，他学到了精心讲述逸事时精心的简约。在变化了的环境中，他利用希罗多德描述东方的模式描述了西方，其中充斥的几乎都是当时的各种轶闻。例如，在描述小狄奥尼修斯的宫廷宴会时，他提到哲学家色诺克拉特斯在一场比赛中殴打了所有人，接着离开而不曾收取任何奖品(Fr. 158)。他还提到关于这个狄奥尼修斯的奉承者的小故事和对他的迅即反驳，以及对一帮疯子的描绘：他们以为自己在一条三列桨战船上(Fr. 149)。对诸如朝臣拉伊斯(Lais)这类的人物，他迅速勾勒出性格(Fr. 24)；对地方的传说，他用希罗多德的方式令人愉快地提及，例如他描绘过哈莱克斯河边(River Halex)的蝉，它们在罗克利的海岸边歌唱，但在莱吉翁的岸上则不(Fr. 43)。原始风俗得到详尽的描绘，利帕利群岛社会发展的画面(见 Diodorus, V, 9)肯定源自蒂麦乌斯。民间谚语如“冷笑”等，得到了解释(Fr. 64)。他描绘过不宜居地区的植被，甚至对修昔底德那样著名的人物，他都提供了新的传记材料；有关西部神话的知识得到更新。对于希腊，蒂麦乌斯也尝试以最权威的方式解释各种

^① 关于蒂麦乌斯作为吕科弗隆资料来源的看法，请见雅科比注疏中的第312条注释。然而，蒂麦乌斯肯定对吕科弗隆第1050行和第1135行以下产生了影响。请见 W. Ehlers, *Mus. Helv.*, 6, 1949, pp. 166-175。关于雅科比之前对吕科弗隆和蒂麦乌斯的推论，请见 F. Schachermeyr, *Wiener Studien*, 47, 1929, pp. 154-160。

轶闻。公元前3世纪的诗人、可能还有政治家对罗克利赎罪般地给特洛伊送去处女的奇特风俗，与蒂麦乌斯的叙述有不可分割的联系。^①就像他有时喜欢援引文件一样，在有些场合，他喜欢用古典作家的诗歌装饰他的散文，如品达(Fr. 92, 142)或索福克勒斯(Fr. 119)的诗。但是，他自身常有一种想象的冲动，使他甚至能够为现在的我们展示古风时代阿格利根同和叙巴利斯的生活，或恩培多克勒生涯的起点(Fr. 134)，而且是被认为它们应当的那个样子。

所有这些都是他在50年的活动中从不同资料中汇集起来的，即使对亚历山大里亚学术的奇迹已经见怪不惊的一代人，它们也产生了影响。认为诸如卡利马库斯那样的人，更不用提吕科弗隆了，在获取关于西部的信息时，会盲从地依赖蒂麦乌斯，不免天真。卡利马库斯基本像蒂麦乌斯一样，知道如何搜集资料。但在某些残篇中，卡利马库斯对蒂麦乌斯的依赖清晰可见，从流传到现在的残篇的数量看，其比例应相当大。^②在其他例证中，例如在米兰纸草文书中暗示的有关盖乌斯生平的轶事中，这种推测似乎也是可能的。^③蒂麦乌斯、卡利马库斯和吕科弗隆之间的联系不仅是资料问题，还显示了他们共同的文化根基：他们都是怀旧的、博学的，探索欲望强烈，因此具有政治意识。在这种形势下，对西部而言，蒂麦乌斯肯定是先行者，并且引起了当时人对那里的注意。他的博学是真实的，并且能够激起诗人的兴趣。

就我们目前的知识状态论，不可能判断蒂麦乌斯对罗马人的成功做出了怎样的反应，但他从来不是不做回应的。漠不关心肯定可以排除，否则波利比乌斯不会不利用这个机会来强调它。在提及罗马风俗的少数残篇中，所暗示的似乎是善意的好奇。但我们不应忘记，卡利

^① 残篇146及其注疏提供了最近的参考文献。

^② 卡利马库斯对蒂麦乌斯的依赖，在残篇96、普法伊费尔汇集的残篇201中特别明显，在残篇407之20中，同样明显。请见普法伊费尔的索引蒂麦乌斯条及其注释。普法伊费尔在 *Sitz. Bayer. Ak.*, 1934, N. 10, p. 16 的论证是基本的。关于卡利马库斯的年代学，请见普法伊费尔著作的第2版第xxxviii页。也请见 W. Ehlers, *Die Gründung von Zankle*, diss., Berlin, 1933, p. 26。

^③ G.. Pasquali, "Roma in Callimaco", *Studi It. Fil. Class.*, 16, 1939, pp. 69-78 = *terze pagine stravaganti*, 1942, pp. 95-106的细节缺乏说服力，但似乎只有蒂麦乌斯有机会搜集罗马人族群—军事特性方面的轶闻。但请见 Jocoby, notes to *Kommentar*, p. 331。J. Andor, *Acta Ant.*, I, 1951, pp. 121-125 并无多少补充。

马库斯关于盖乌斯轶事的母本,尽管明显是亲罗马的,只是根据假设归于蒂麦乌斯的。如果我们了解蒂麦乌斯对待皮洛士的态度,如果我们能确定他希望西西里的希腊人能从罗马和迦太基的决斗——它开始于公元前264年——中得到的东西,我们也许可以多说几句。

瓦罗和西塞罗时代,罗马人仍阅读蒂麦乌斯的西西里史和皮洛士的历史。^①我们有理由假设,随着西西里的征服,这些历史在公元前3世纪很快就传到了罗马。对于那些能够理解希腊语的、有教养且正在成长的少数贵族来说,那是他们需要阅读的作品。在蒂麦乌斯的作品中,罗马人发现了有关他们自己历史的概述,对他们自己风俗的分析,以及他们战胜皮洛士的叙述,它们全都意在激起竞争的情绪。关于罗马第一个历史学家法比乌斯·皮克托的教育,我们一无所知。但他肯定阅读过蒂麦乌斯的著作,以便用希腊语写作他自己版本的罗马史。他对年代学的重视,对罗马风俗的兴趣,对超出纯实用事件的叙述,似乎源自蒂麦乌斯的先例。公元前215年,还有任何其他人更有资格教导罗马人用希腊语写罗马历史吗?^②

蒂麦乌斯之后100年,波利比乌斯仍需要把蒂麦乌斯作为西部最为权威的历史学家对待,而且他是如此权威,以至于波利比乌斯明显需要把蒂麦乌斯历史中止的地方,作为自己的历史的开端。但波利比乌斯也意识到,要确立自己的地位,并且让自己的方法得到希腊和罗马读者的接受,他必须削弱其先驱者的权威性。因为这个原因,他强调蒂麦乌斯所有的弱点(实际上有些事情并非弱点,而仅仅是分歧而已),不承认那个在雅典的陶尔米那的流亡者已经为他开辟了道路。蒂麦乌斯蔑视对亚历山大及其继承者的赞颂,对世界性的哲学不感兴趣,对曾经主动款待他的该城当时的政客们不抱希望和信心,因此带

^① Varro, *De r. r.*, 2, 5, 3 (Fr. 42). Cicero, *ad Att.* 6, 1, 18, “a timaeo tuo familiari” (T. 290). 西塞罗本人自如地援引蒂麦乌斯,见 *Brutus*, 63 (Fr. 138)。也请注意佚名的《论崇高》第4章 (T. 23) 及其提及的卡拉克特的凯奇利乌斯 (Caecilius of Calacte)。请见 U. Wilamowitz, *Hermes*, 35, 1900, pp. 44-46。

^② K. Hanell, *Histoire et historiens dans l'Antiquité*, op. cit., p. 152 把蒂麦乌斯简洁地称为“罗马史学的始祖”。也请见我本人关于法比乌斯·皮克托的论文 (*Terzo Contributo*)。关于波利比乌斯对蒂麦乌斯的批评,还请见 M. Isnardi, *Studi Classici e orientali*, 3, 1955, pp. 102-110。目前我不会讨论蒂麦乌斯对加图的影响。但他对卡拉克特的希莱努斯 (Silenus of Calacte) 即汉尼拔的历史学家的影响,从其残篇 (Jacoby, No. 175) 看是明显的。

着怀旧的眼光,高兴地把注意力转向了西部。他高扬其祖先的光荣,它们有时是真实的,有时是想象的,但他本人并未迷失于过去中。蒂麦乌斯注意到,罗马利用当时希腊人的不幸,正在崛起,并且正准备着与迦太基的战争。他可能也感受到,在与迦太基的决斗中,罗马已经代替了希腊,并且正威胁着希腊化国家之间的平衡。

【参考文献介绍】

汇集在 F. Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker*, III B, 1950, N. 566 的残篇及其 1955 年的注疏, 是理解蒂麦乌斯可靠的指南。本文各论点的当然前提, 是对它深深的崇敬感与受益。T. S. Brown, *Timaeus of Tauromenium*, Berkeley and Los Angeles, 1958 谨慎而富有启发, 系在不了解雅科比注疏时写成, 且并非新奇的研究性注疏。G. 德·桑克提斯(G. de Sanctis)1947 年的讲座现重印于他的《西西里史学研究》(*Ricerche sulla storiografia siciliota*, Flaccovio, Palermo, 1958) 的第 43—69 页, 相当有趣, 当然它们应当作为讲座而非研究作品对待。

如雅科比和布朗一样, 我的解说只是基于残篇。人们在多大程度上可以利用狄奥多鲁斯、普鲁塔克和其他作家——它们可能使用蒂麦乌斯的著作为史料——作为研究蒂麦乌斯历史的证据, 仍然不确定。⁵⁹ 到目前为止, 我们无法得到确定的结果。R. 拉克尔(R. Laqueur)1936 年发表在《保利—维苏瓦》上的文章《蒂麦乌斯》中直接触及狄奥多鲁斯, 他得到的结论是: 狄奥多鲁斯关于西西里史的叙述中, 蒂麦乌斯不过是次要来源(也请见 *Hermes*, 86, 1958, pp. 257-290)。但在个别段落中, 史料的来源是如此不确定, 以至于无法把某个准确观点归于蒂麦乌斯。除雅科比《注疏》第 529 页的看法外, 也请见 T. S. Brown, *Am. Journ. Phil.*, 73, 1952, pp. 337-355 的批评。例如, 严格地说, 我们无法证明狄奥多鲁斯第 14 卷第 65—69 章中特奥多鲁斯(Theodorus)的演说抄袭自蒂麦乌斯。所以, 虽然为了自己摆脱僭主而屈服于外国人(迦太基)这类让人丧气的诱人主题肯定应当存在, 但我们无法确定它是蒂麦乌斯为那些热爱自由的人精心准备的。其他从狄奥多鲁斯和普鲁塔克(的著作)中单独抽出蒂麦乌斯材料的尝试, 不管是古代的还

是现代的,都无法确定较此更加成功,哪怕它们在某些点上的订正不应被排除。请见 N. G. L. Hammond, “The Source of Diodorus Siculus, XVI”, *Class. Quart.*, 32, 1938, pp. 137-151; H. Berve, *Sitzungsb. Bayer. Ak.*, 1952, 5, pp. 4-21 讨论阿加托克莱斯(也请见 *Abh. Ak. Mainz*, 1956, No. 10, pp. 11-31); K. F. Stroheker, “Timaios und Philistos”, *Satura ... O. Weinreich*, 1952, pp. 139-161; idem, *Dionysios I*, Wiesbaden, 1958, pp. 11-31, 在雅典反僭主传统问题上,它做出了某些重要结论; P. Lévéque, *Pyrrhos*, 1957, pp. 32-37; H. D. Westlake, *Class. Quart.*, 32, 1938, pp. 65-74 (论提摩莱翁); R. Lauritano, *Kokalos*, 2, 1956, pp. 206-216(*Diodorus*, XI-XVI)。关于该书的结构,见 J. K. Beloch, *Jahrb. F. Philol.*, 123, 1881, p. 697; idem, *Gr. Geschichte*, III, 2nd ed., 2, 1923, p. 43; E. Schwartz, *Hermes*, 34, 1899, p. 481 = *Ges. Schriften*, II, 1956, P. 175。也请见 H. Kothe, *Jahrb. F. Philol.*, 137, 1888, p. 815; H. D. Westlake, *Historia*, 2, 1953, p. 288。

在雅科比的著作、F. Susemihl, *Lit. D. Alexanrinerzeit*, I, 1891, p. 563, 以及 Schmid-Stählin, *Griech. Lit.*, II, 1, 1920, p. 218 中,有较陈旧或相对次要的参考文献。对希腊化史学的一般论述,P. Scheller, *De hellenistica historiae conscribendae arte*, Leipzig, 1911 是基本的。

也请留意(简要挑选)C. A. Volquardsen, *Untersuchungen über die Quellen d. Griech. und sizil. Geschichten bei Diodor*, diss., Kiel, 1868; K. Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, I, 1870 (reprint 1890, p. 429); H. Kothe, *De T. T. Vita et scriptis*, Breslau, 1874; A. Enmann, *Ueber die Quellen des Pompeius Trogus für die griech. Und sicil. Geschichte*, Dorpat, 1880; C. Classen, *Unters. über T. Von Taur.*, Kiel, 1883; P. Günther, *De ea quae inter T. Et Lycophronem intercedit ratione*, Leipzig, 1889; W. Zinzow, *De T. Taur. Aprd ovidium vestigiis*, diss. Greifswald, 1906; K. Trüdinger, *Stud. Zur Gesch. D. griech.-röm. Ethnographie*, 1918, pp. 108-111; M. A. Levi, *Raccolta Scritt. in onore di F. Ramorino*, 1927, p. 65; M. Segre, *Historia* (of Milan), I, 1927, fasc. 4, p. 18-42 (论凯尔特人入侵); R. van Compernolle, *Rev. Belge de Philologie*, 32, 1954, pp. 395-421 (论阿加托克莱斯); A. Raubitschek, *Classica et Mediaevalia*

19, 1958, pp. 93-95(论陶片放逐法); L. Moretti, *Riv. Fil. Class.*, N. S. 30, 1952, pp. 289-302 (论蒂麦乌斯与加图); L. Mendelssohn, *Acta Soc. Phil. Lipsiensis*, 2, 1872, pp. 159-196 (论年代同步); L. Radermacher, *Rhein. Mus.*, 52, 1897, pp. 412-419 (论修辞学的起源); F. Reuss, *Philologus*, 45, 1886, pp. 271-277 (论库麦的阿利斯托德穆斯[Aristodemus])。不同看法,请见 W. Christ, *Sitz. Bayer. Ak.*, 1905, I, pp. 59-71。关于蒂麦乌斯在后代的名气,J. Geffcken, *Timaio' Geographie des Westens*, 1892, pp. 177-185仍是基本的。

此外还可见 M. Sordi, *I Rapporti Romano-Ceriti*, Rome, 1960, pp. 143-182; F. W. Walbank, *Journ. Rom. Studies*, 52, 1962, p. 3, and 53, 1963, p. 3; F. W. Walbank, *Miscellanea di Studi Alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Turin, 1963, p. 203; M. A. Levi, *ibid.*, p. 195。

五、历史学家的面子*

67

公元前168年6月22日，在大约一个小时之内，马其顿方阵在靠近家门的皮德那(Pydna)原野上被罗马军团歼灭。在希腊人的东方，从此再无有组织的力量能够遏制胜利者。古老的马其顿君主国被分割成4个共和国，成为罗马的附庸。它的统治阶级被系统地根除了。曾支持其邻邦的伊庇鲁斯(Epirus)居民则被卖为奴隶，他们的城镇被摧毁。

那些在战役期间对罗马未能表现所需的足够热情的盟友受到了惩罚。最为重要的希腊人国家阿凯亚同盟(包括阿卡狄亚在内)被迫交出其上层阶级的1000名年轻成员，也就是说，该阶级的大部分人。

这1000名人质被分配到中部意大利的城市中。有几位设法逃走了，但大多数人死于意大利。17年后，当300名幸存者得到许可返回希腊时，监察官加图评论道，如今他们可以被安全地交给希腊人照顾了。

—

在这17年中，1000人中仅有1人靠一己之力出人头地，而这是为罗马人服务的结果。波利比乌斯，阿卡狄亚的麦加罗波利斯(Megalopolis)的当地人，是吕科塔斯(Lycortas)的儿子。吕科塔斯是阿凯亚同盟的政治家之一，未曾全心全意地投身罗马人的事业。公元前169年，波利比乌斯本人是阿凯亚同盟的骑兵统帅，在帮助罗马人对抗马其顿人时，并无多少功绩。当他公元前167年到达意大利时，年约30岁或32岁。可是，他很快就被罗马上层阶级接受，而且破例被允许居住在罗马，被赋予旅行的自由，成为了迦太基未来毁灭者斯奇庇奥·埃

* 原载 *The New York Review of Books*, 21, 12, 18 July 1974, pp. 33-35, 是对 F. W. Walbank, *Polybius*, 1972 的评论。

米利亚努斯(从出身看,他是皮德那战役胜利者保鲁斯·埃米利乌斯[Paulus Aemilius]的儿子,被过继为曾击败汉尼拔的那位将军的孙子)不挂名的老师。

难怪罗马人会欣赏他。波利比乌斯是一个才华横溢的人,一个正在萌发中的历史学家,已经写过一部赞颂阿凯亚同盟领袖菲罗波曼(Philopoemen)的传记。他也是一个军事专家,曾有归于他名下的技术发明;一个能干的地理学家,后来变成了大胆的探险者;一个精明的秘密情报人员。波利比乌斯本人说过一个故事,谈到他如何帮助叙利亚王子德麦特利乌斯逃离罗马和恢复王位。他并未补充下述明显事实:即他是代表罗马元老集团行事。围困迦太基时,他曾与斯奇庇奥·埃米利亚努斯在一起。当马其顿人和阿凯亚人——他们曾发动一场协调糟糕的反罗马暴动——在公元前146年彻底被击败时,波利比乌斯就希腊重组问题提出过建议。

当波利比乌斯宣称,他能代表希腊人从罗马人那里获得让步时,我们可以相信他。让步不可能有多少,因为暴动的中心科林斯被摧毁,变成了一堆废墟。由于公元1827年之前希腊从不曾再度自由,波利比乌斯有足够的空间赢得同胞,他们会感激他为他们所做的一切。公元2世纪,旅行家和古物研究者保萨尼阿斯看见许多纪念波利比乌斯的建筑。其中一座宣称,“如果希腊在一切问题上都听从了波利比乌斯,则她根本就不会陷落;当她遭遇灾难时,她唯一的助益来自于他。”另一篇稍具现实主义的铭文,赞扬波利比乌斯“足迹遍及所有土地和海洋,成为罗马人的盟友,并缓和罗马人对希腊人的怒气”。

对于罗马贵族的心态,波利比乌斯肯定有本能的理解。尽管他们在文化上希腊化了,却把他们的大部分时间用来摧毁和消灭文明的中心。在其历史提供的少数自传性细节之一中,他告诉我们,对书籍的共同兴趣,让波利比乌斯与18岁的斯奇庇奥·埃米利亚努斯及兄长建立了联系。这些书有可能是马其顿国王的,保鲁斯·埃米利乌斯将其作为一部分战利品转移到了自己家中。与埃米利乌斯的友谊发展成为柏拉图式的爱情,其中波利比乌斯有意识地扮演了苏格拉底(Socrates),而对方是改善版的阿尔西比亚德(Alcibiades)。20年后,当斯奇庇奥·埃米利亚努斯沉思地看着正燃烧的迦太基时,波利比乌斯与他并肩而立。他眼中含泪,“立刻转而面向我,抓着我的手说,‘波

利比乌斯,这是一个光荣的时刻,但我有一个可怕的预感:某个时候,同样的命运也会对我自己的国家宣布’”(译文据 W. R. 帕顿,洛布丛书版)。69

—

在已经确定质疑罗马崛起为世界强国乃愚蠢之举后,波利比乌斯对他的主人进行了足够深刻的观察,意识到统治世界是一件揪心的事情。如果你属于一个像罗马那样的贵族阶层,那这种感觉就更明显,因为只有一个人的祖先曾对荣耀有所贡献,那荣耀才是真实的,未来的一代才可以期待分享这种荣耀。这种理解立刻让波利比乌斯成为罗马领袖们一个良好的教育者和顾问。如果他不曾获得支持对罗马得到与丧失权力方式做深刻研究,则不足以让他成为一个独特的历史学家,去论述罗马帝国主义。

波利比乌斯对其准备历史著作的方式有着专业的细心和自豪。他甚至认为,新政治形势的好处之一是它给希腊人提供了更大的思想活动的闲暇。他相信需要为实用利用智力;他肯定不会模仿其先驱者菲拉库斯(Phylarchus)那种富有情感的、戏剧化的叙述,而且与希腊人第一个罗马的历史学家、100年前的蒂麦乌斯也不同,他不会满足于他在图书馆中学到的东西。对战争和外交的亲身经历,对地理和人亲身的接触,交叉质询证言的完美技艺,最后是对原因的清醒判断,以及其给予机遇和运气的适当空间,是波利比乌斯对他著作的特质的描述。他沉郁、偶尔自吹的段落,反映了他为两边公众写作时的不自在,一边是更加成熟但并不必然更具同情心的希腊读者,另一边是少数且相去甚远的希腊化的罗马统治者集团,无法相信这些人会马上接受他的观点。

根据当地的标准衡量,波利比乌斯在阿卡狄亚接受的教育显然非常好,但他根本没有亚历山大里亚文人的那种技巧。他了解他的历史学家们,尤其是修昔底德,可能读过柏拉图和德摩斯提尼的作品。但对他来说,公元前 5 世纪的雅典是一个遥远的、毫无吸引力的民主世界。有人怀疑他是否曾读过雅典全部的悲剧或喜剧。他具有一个敏

锐的猎人与骑士的那种毅力。从公元前 167 年他到达意大利至约公元前 118 年他 82 岁时从马上跌下去世, 他都在写作罗马自公元前 220 年开始崛起为世界强国的历史。他最初的计划是 30 卷, 写到公元前 168 年(第 1—2 卷为导言, 介绍公元前 264—前 220 年间的事件)。后来他把著述扩展到 40 卷, 以包括公元前 168—前 145 年的事件, 并在第 3 卷的序言中解释说, 为判断罗马统治的效果, 这是必要的。最后, 他写了一部专述罗马在西班牙战争的著作, 以公元前 133 年努曼提亚(Numantia)的陷落终篇, 那是斯奇庇奥·埃米利亚努斯的最后一次胜利。他有关战术的一篇专论可能(像菲罗波曼的传记一样)属于流放前的时期, 即阿凯亚时期。

三

波利比乌斯最具原创性的思想, 是已知的世界基本一统于罗马之下, 让一种新型的历史学既成为可能, 也成为必需。一个历史学家第一次可以写出一部主题统一的真正的通史了, 那就是罗马崛起为世界强国。对波利比乌斯来说, 埃佛鲁斯在公元前 4 世纪呈上的通史, 仅仅是专门史的合成。新时代需要新史学, 这进而暗示新的叙述方式, 以记录诸事件的汇合。年代学必须紧凑, 不同地区的发展必须相互关联, 同时不在读者的思想中产生混乱, 人们不能期待他们手边有地图可供使用。

波利比乌斯历史的文本已经得到最有资格的学者非常令人满意的分析。沃尔班克教授作为波利比乌斯多卷本巨型注疏的作者(其中两卷已经出版, 第 3 卷即最后 1 卷已经进入最后准备阶段), 对波利比乌斯的技艺有独特的理解。1971 年他受邀到伯克利作萨瑟系列讲座, 让他有机会展现他的作者有关历史技艺的综合性看法。他对这位历史学家技艺的强调, 表明他偏离了因罗纳德·塞姆的优秀著作与论文而得以流行的历史分析的主观方式。塞姆将他本人的风格与趣味归于他研究的那些历史学家。他笔下的修昔底德、萨鲁斯特、李维、塔西佗以及《罗马帝王记》(*Historia Augusta*) 的佚名作者的形象, 都显示了塞姆本人共同的特性。与此相反, 沃尔班克从不曾让自己等同于波利比乌斯, 他让自己保持距离, 甚至强调自己的模糊与逻辑上的弱点。

如果人们把他的书与数年前法国同行的著作(P. Pédech, *La méthode historique de polybe*, Paris, 1964)加以比较,事情马上就明确起来:沃尔班克的著作远不够系统,因此更接近波利比乌斯的精神。

71

沃尔班克走得如此之远,以至于他在波利比乌斯历史兴趣的延续上看到了中断,因此发现了他的工作方法的中断。根据沃尔班克的看法,与波利比乌斯最初30卷的计划——那里有一个明确的发展线索,即罗马如何转变为世界强国——相反,最后的10卷缺少方向,类似个人的回忆录。如果说有什么东西让最后10卷保持在一起,那就是他对罗马政策无条件的支持,甚至是罗马人对迦太基和科林斯的摧毁。“我想说的是(沃尔班克在结论中如是说),波利比乌斯在一个思想的刺激下写出了他的《历史》的主要部分,但他之所以写最后10卷,是因为他已经有材料在手,而且有自己的故事要说……《历史》的开端以罗马为中心,结局却集中在波利比乌斯身上,那也许是一个假高潮,但对写作了这些卷册的人,它们透露了某些线索。”

关于最后10卷的作用以及它们代表的政治态度,这里也许有可以争议的地方。我们很快会发现,其问题事关波利比乌斯全部的历史观。

四

两个情形使得对波利比乌斯思想的解释变得非常有风险。第一个与其著作的流传有关。第二个涉及著作本身的性质。

希腊读者从不曾把波利比乌斯与希罗多德、修昔底德和色诺芬视为同一个等级的史学家。一个有影响的希腊批评家(哈利卡那苏斯的狄奥尼修斯,他公开承认自己视波利比乌斯为某种程度的竞争者,尽管那时他已经去世100年)将波利比乌斯的历史归于那种谁也不可能读完的历史书之列。在一个文风具有头等重要性的文学传统中,他笨拙且沉郁的句子是一个障碍。但其著作流行的主要障碍源自主题自身。对希腊人来说,承认波利比乌斯曾做过的好事是一回事,阅读希腊如何遭到奴役的著作,则相当于另一回事了。

有教养的罗马人出于相反的考虑,一度认真研读波利比乌斯。他是李维有关公元前220—前146年叙述的主要资料来源。如西塞罗指出的,波利比乌斯把罗马国家解释为混合政体,以及他关于政体循环的一般理论,曾在罗马引起广泛的注意。但奥古斯都之后,罗马贵族日益失去对波利比乌斯曾关注的问题的兴趣,对希腊语的知识在西部也衰落了。最后,波利比乌斯的幸存仰赖于拜占庭时代东方说希腊语的读者。

在这里(以我们非常不完整的对事实的了解而论),反应是混合性的。6—7世纪,波利比乌斯有众多崇拜者。异教徒佐西穆斯(Zosimus)把他作为自己罗马衰落史的样板,他认为,衰落是因为基督教的引入。但对后期拜占庭的读者来说,共和国时代的罗马并非急迫的主题。人们对波利比乌斯著作的兴趣,更多地是他为士兵、外交官和修辞学家收集了各类的例证。

到15世纪,波利比乌斯著作的抄本已经被带回西欧,完整保存的仅有前5卷,甚至核心的论罗马政制的第6卷都损毁了。有几卷(尤其是最后一卷)已经完全失传。其余的仅部分残存,1—16卷和18卷保存在选辑中,还有君士坦丁七世(Constantine VII)做的摘要,都分别保存下来。人们估计,我们拥有的不过是原文的三分之一左右。最严重的空白是第31—40卷,那里提供了波利比乌斯对罗马帝国主义在公元前168年以后产生的影响的判断。现代学者之间的分歧,大多源自我们对波利比乌斯著作最后部分不充分的了解。

五

可是,解释波利比乌斯著作的主要困难,在于我们对他的评价,依赖于他如何评价罗马帝国主义,而我们对罗马帝国主义的评价,又仰赖于我们对波利比乌斯的评价。铭文以及后人的叙述,无疑能够用来核实波利比乌斯的言论,但他是我们拥有的唯一的当时人,而且可能是唯一曾费心搜集罗马征服的事实,并且对它们有恒定与敏锐的思考的当时人。我们能找到办法摆脱这一循环吗?

波利比乌斯的调查为一些或明或暗的假设做了相当清楚的限

定。有关罗马对统治的渴望与生俱来,因此不会受到质疑的假设,源自另一个假设:征服不曾在罗马社会内部造成严重的利益冲突。反过来,对(所谓的)无冲突发生的解释,则源自罗马拥有一个特别稳定的政制的假设。到这里,波利比乌斯开始以分析推进叙述。他把罗马国家描述为不容易败坏的混合政制。他详尽揭示了罗马领袖们对他们自己国家事务的管理,同时他们的对手则落入了各种可能存在的陷阱,只有汉尼拔例外,可是他虽然是一个伟人,但无力拯救他不稳定的同胞们。

宗教是罗马贵族控制民众的一个工具。当波利比乌斯发现罗马人的错误时,他毫无犹豫地予以承认。他甚至认为,罗马对撒丁尼亚的征服,尽管那时已经是遥远的过去,却明显是不公正的。他确实曾经宣称,罗马的制度在理论上和实践中都更具弹性,因此最后较任何其他政治制度都更加成功。很少能有人否认他的正确性。

作为一个希腊人,如果波利比乌斯不曾让自己相信罗马所做的一切,不管是对于被征服者,还是对于征服者,都是有好处的,则他的地位本来是难以撼动的。某种程度上这并不是一件特别困难的事。现在应当清楚了,波利比乌斯属于那些希腊人中的一员:如果让他们在社会改革和罗马统治之间选择,则他们会毫不犹豫地选择罗马人。公元前168年以后,形势已经发生了变化。公元前156年—前146年的10年间,希腊民主派对罗马的反对日益激进,伴随着对奴隶的解放和债务的暂缓催还,重新分配土地的古老呼吁再度回响在耳边。因此,波利比乌斯把那些反抗罗马者视为疯子,“整个国家都成为了史无前例的疯狂的牺牲品,人民把自己投入井中和投下高崖。”他愤怒过头了,以至于不曾想到,原本传统和保守的马其顿人也同样憎恨罗马。

六

可是,对科林斯的毁灭,对迦太基的铲除,就不是一个文明人能够通过把疯狂注入受害者心里就可以弃之不顾的事件了。作为罗马的代言人,波利比乌斯必须也要考虑公元前146年大屠杀的幸存者可能会如何看待罗马的问题。把舆论纳入考虑之中,成为他的现实主义

(还有他归于罗马人的现实主义)的一部分。他对公元前146年之前同时发生的马其顿人、希腊人和迦太基人中日益增长的不安,以及罗马人日益增长的无情,也不盲目。他知道,并且宣布,早在迦太基人给罗马人提供了“合适的借口”之前,罗马人已经决定要消灭迦太基。而“对于其他国家而言,那样的借口会看起来是正当的”。

这给波利比乌斯为何离题地长篇报道希腊人对迦太基被毁的反应提供了解释。他记载了希腊人中的四种不同意见,灵巧地在第一和第四种意见——它们把罗马人的行动作为必须的,至少是可以理解的加以接受——之间插入了第二和第三种意见,它们对罗马的无情与背叛进行了毁灭性的批判。由于有关毁灭迦太基的第四种意见本质上是一种法学家式的论证,而波利比乌斯在他处已经宣布,那不过是借口,我无法像沃尔班克教授那样,把它作为波利比乌斯本人的看法,也无法把它作为毁灭迦太基的最终证明。

事实上,四种意见中的任何一种都无法被等同于波利比乌斯本人的意见。整个论证的意图,是通过揭示一场不直接触及希腊的战争中希腊舆论的反应,来强调事件本身的宏大。如果波利比乌斯在有关科林斯被毁的问题上创作了一场类似的辩论,则他本人的面子不免遭遇风险,那可不是他那部历史著作的意图。但至少他的希腊人读者会注意到,他此前曾用下述的话语谴责马其顿人对一座希腊城市的毁灭,“善良的人不应当对犯错者发动以消灭和根除他们为目标的战争”(4, 11, 5)。

七

一旦我们考虑到他本人真正的立场,则我们根据罗马帝国主义理解波利比乌斯;或者相反,根据波利比乌斯理解罗马帝国主义的恶性循环就会被突破。他陷于他尝试描绘的体系之中,并不是自由的,不是在这个词的玄学意义上说。不赞同罗马就意味着灭亡。只是由于努力研究其笔下主人公胜利的原因和影响,波利比乌斯为他本人创造了一个空间。他从不曾全心全意地接受罗马人,不相信他们的希腊化。他以敌视的方式描绘他们年轻一代对希腊风俗的接纳,同情加图

对罗马人的嘲弄：他们所以写蹩脚的希腊语，好像他们因为联盟的命令被迫如此似的。他似乎并未意识到，正是在他的眼皮底下，而且是由于他自己的朋友的庇护，有天赋的罗马作家们正使用希腊模式创造拉丁语最初的文学。波利比乌斯可以确定，征服希腊绝不意味着征服者心灵的改善。

对于他告诉我们的当时人的一切，虽然我们很少能够用独立的证据加以核实，但至少有两个基本事实遭到了他的低估。一个是罗马征服西班牙，另一个是罗马对意大利的组织。在这两个问题上，我们都怀疑，他可能因过于专注于希腊，因为希腊人的偏见，而被误导了。

波利比乌斯访问过北部意大利、高卢南部和西班牙，而且肯定意识到了罗马人在那里花费的力气。他不可能像我们一样知道，为获得对西班牙的完全控制，会耗去罗马人近两个世纪（公元前2—前1世纪），对西班牙的征服，会导向对高卢全境的占领，并伴随着摧毁大陆上凯尔特文化的后果。但在波利比乌斯时代，在迦太基被毁灭之后，对罗马来说西班牙显然已经不可能再成为哪怕是一个遥远的威胁。留在西班牙并控制那里的决定，乃是经济考虑（矿山可供开发，土地可供殖民）与权力本能兴趣相复合的结果。

罗马人从不曾费心学习西班牙和高卢人当地的语言，也从不曾关注过凯尔特人和伊比利亚人的艺术。他们在那里面对的，并不是他们已经了解和尊敬的一种语言和文化，如同他们在希腊遇到的。但如果随意抢劫与屠杀的诱惑，那就有一种道德败坏的风险，对此罗马人自己很快就意识到了。正是在治理西班牙行省过程中，为与腐败斗争，罗马人首次于公元前149年创造了一个特殊的制裁贪污腐败的法庭，还有几项证据表明，他们对于那个半岛上他们将军的行为感到不安。除非我们被波利比乌斯文本的缺失误导，他对因征服西班牙向罗马提出的问题好像无动于衷。没有任何迹象表明，他意识到他的朋友斯奇庇奥对努曼提亚的摧毁，如同对科林斯和迦太基的摧毁那样，提出了同样的道德上的问题。

八

他对意大利联盟的处理甚至更能代表他的特点。那是罗马扩张

背后的力量。无论这个联盟是怎样起源的,其基本特征到公元前3世纪初已经形成,它建立在一系列条约的基础上,一方是作为霸主国家的罗马,一方是作为附庸国家的中部和南部意大利各地居民。作为回报,罗马支持了当地的贵族。因为意大利贸易的扩张以及从殖民中分得某些利益,社会稳定得到了强化。

76 波利比乌斯了解并详述过这个组织的军事方面,但对其政治和社会意义漠不关心。虽然他特别重视发现罗马力量的源泉,但他忽视了最为重要的一个来源:意大利贵族之间的合作。他把一个希腊政制的框架(源自柏拉图和亚里士多德,有某些修正)应用于罗马,但这不能说明意大利联盟的创新之处。他把罗马国家解释为希腊城邦的类型,它为混合政制,由元老院控制。

对于这种理论,蒙森(Mommsen)表达了它理当得到的轻蔑,但从不曾妨碍后来的学者们重复并扩展波利比乌斯的理论。导致波利比乌斯低估意大利组织政治意义的,我们很难说到底是他对希腊人理论的过分信任,还是他把自己的罗马朋友过于钦佩了。他过于关注罗马人在东方的政策,因而不能同样细心地去研究罗马在西班牙和意大利的成就与问题。

作为一名古代罗马的史学家,波利比乌斯的局限在于他对混合政制理论的过分信任,对军事技巧的强调,对东方文明的偏爱,但对文艺复兴时代的政治家和士兵来说,那正是他的优点。处于封建制度废墟中的人们正寻找一种新的政治与军事机制,急于得到他们能从古典时代思想家那里找到的所有建议。让人吃惊的,不是这件事居然发生了,而是它竟然延续了400年。波利比乌斯是最早得到利用的一个作家,也是在利用之后,最后一个被归还给古典文献学博古馆的作家。约1418年,他被佛罗伦萨共和国未来的国务秘书列奥纳多·布鲁尼(Leonardo Bruni)重新带回西欧。在人们认识修昔底德之前,波利比乌斯是军事与政治史的典范。一个世纪以后,马基雅维利(Machiavelli)既利用波利比乌斯(他无法阅读原文)创造他的制度理论,也用来创造其军事理论。约16世纪中期,让·博丹(Jean Bodin)高兴地把波利比乌斯作为历史智慧的伟大导师。

九

该世纪末,查斯图斯·利普西乌斯(Justus Lipsius)写出了他的《罗马军队》,他是个基督教斯多葛派,摇摆于新教与天主教之间,却在两边都不曾失去令人尊敬的地位。那是一部关于近代军队的理论著作,思路是波利比乌斯的。他认为,在对付土耳其人时,波利比乌斯的建议尤其有用,当然也不排除在对付同为基督徒的人时使用它。⁷⁷军事改革家、奥兰治亲王(Prince Orange)纳索的莫里斯(Maurice of Nassau, 1567—1625)是利普西乌斯的学生。另外一位纳索,即威廉·路德维希(Wilhelm Ludwig)招人重新翻译了波利比乌斯有关坎奈战役的叙述,因为N.佩罗蒂(N. Perotti)的拉丁语译文,如果作为一篇技术作品,他看不明白。最近出版的第三位纳索,即约翰·冯·纳索-西根(Johann von Nassau-Siegen, 1561—1623)的《论战争》,给这份档案增添了一篇富有吸引力的文件。

利普西乌斯的《罗马军队》在职业士兵中广受欢迎的程度,可与后来孟德斯鸠的《罗马盛衰原因论》(*Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, 1734年)以及《论法的精神》(*L'Esprit des Lois*, 1748年)比肩。他根据波利比乌斯提供的模式,阐述了分权理论。让大西洋两边的古典学者都感到后悔的,是下述众所周知的问题:波利比乌斯居然从不曾被承认为美国的国父之一。有证据表明,他在正确的地方得到了阅读。

唉!他的经历居然被浪漫主义运动打断了。对于拜伦(Byron)时代来说,波利比乌斯毫无任何让他们感到亲切的特质。他不喜欢反叛者,对于更淳朴的社会,他绝不怀旧;他把宗教几乎纯粹地理解为控制下层阶级的一种手段;他的写作犹如研究他的教授们一样糟糕。我们的时代,也许是因为矛盾的原因,显然正带着理解重新研究他。他挽回了他的面子和他的智识。更准确地说,如果说在他成功挽回他的面子时却失去了某些智识,那剩下的仍足以让许多后来的历史学家和政治哲学家们在未来的数百年中忙乎。

六、波利比乌斯之重临西欧*

波利比乌斯两次到过意大利，第一次是公元前167年，第二次是1415年某个不确定的日子。在确立自己的名望时，他两次都遭遇了某种困难。他生得太晚，所以无法成为经典，又生得太早，所以成不了古典学家。此外，他犯了个不可饶恕的错误，低估了斯巴达和雅典，那是古典主义的两根支柱。他还遭到怀疑，且这怀疑从未彻底被消除，就是他有点无趣。只有哈利卡那苏斯的狄奥尼修斯(*Comp.*, 30)有足够的勇气，把他归入那些人们不会读完的作家之列，但昆体良(*Quintilian*)的沉默可能更加致命。然而老加图尊重他；森普罗尼乌斯·阿塞利奥(*Sempronius Asellio*)从他那里学到实用的历史该写什么；瓦罗、奈波斯(*Nepos*)和西塞罗，也就是说，恺撒时代那些最伟大的权威们，承认了他的价值。李维赞扬并剽窃波利比乌斯的著作，老普林尼曾在地理学问题上12次援引波利比乌斯，把他视为最伟大的旅行家(*Nat. H.*, V, 9)；安米亚努斯·马凯利努斯(*Ammianus Marcellinus*)证明，背教者朱利安(*Julian the Apostate*)熟悉波利比乌斯；圣哲罗姆(*St. Jerome*)重述了波菲力的意见，称波利比乌斯是理解《但以理书》最后一部分必读的作者之一(*In Dan.*, in *PL*, XXV, 494A)，奥罗修斯(*Orosius*)两次引用了他，其中有一次还非常显著(*Hist.*, IV, 20, 6; V, 3, 3)。

就波利比乌斯在文艺复兴时代的名声而论，不是上述所有这些证据都有同等的价值。西塞罗在《论共和国》中对波利比乌斯的赞美在这样一个时代被浪费了(*de libris quidem rei publicae iam desperans*, *Sen.*, 16, 1)。不过，这让同一个西塞罗在《论义务》(III, 32, 113)中对

*本文原刊于 *Polybe - Entretiens sur l'Antiquité Classique*, XX (1973), Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1974, pp. 347-372。

波利比乌斯的定义——“最好的权威之一”(*bonus auctor in primis*)——变得更有价值。此外,李维著作的第45卷第44章第19节对波利比乌斯的提及,直到1527年才为人所知。但自从彼得拉克把李维著作现存哈雷亚努斯编号为2493的抄本之第1、第3和第4个10卷合在一起时,也就是说到1329年时,人文主义者们已经意识到,对李维来说,波利比乌斯就是“一个绝不应被鄙视的权威”(*haudquaquam spernendus auctor, XXX, 45, 5*) ;“一个在有关罗马史的所有问题上,特别是在希腊的事务上,都值得信任的权威”(*non incertum auctorem cum omnium Romanarum rerum tum praecipue in Graecia gestarus, XXXIII, 10, 10*)。随着15世纪普鲁塔克著作在意大利的传播,再没有任何东西较下述知识更让人印象深刻了:法萨鲁战役前夜,布鲁图斯(Brutus)一直在做波利比乌斯著作的摘要:“他本人一直忙到晚上,做着波利比乌斯著作的摘要”(ἄχρι τῆς ἐσπηέρας ἔγραψε συντάττων ἐπιτομὴν Πολυβίου, Brutu., 4, 8)。保萨尼亞斯的重新发现,为波利比乌斯身后的荣耀又添了一笔。但我们必须记住,由马库斯·马苏鲁斯(Marcus Masurus)完成的保萨尼亞斯的权威版本(*editio princeps*)早到1516年,重要的有两个拉丁语译本,即罗穆鲁斯·阿马赛乌斯(Romulus Amasaeus)和阿布拉穆斯·罗谢尔(Abramus Loescher)的,分别出版于1547年和1550年。16世纪后半期的学者们不可能不为麦加罗波利斯的法令所动,它赞颂他们的同胞波利比乌斯“走遍各片陆地和海洋,成为了罗马人的盟友,缓和了他们对希腊人的愤怒”。事实上,(保萨尼亞斯接着报道)“只要罗马人遵循波利比乌斯的建议,他们就一帆风顺;但一旦他们不再听从他的指导,他们就犯下错误”(VIII, 30, 8-9)。从保萨尼亞斯那里,学者们更进一步了解到,在阿拉凯西翁(Arake-sion)附近的德斯波伊那(Despoina)神庙中,一块铭文明确宣布,“如果希腊在所有问题上都服从波利比乌斯,那她根本就不会陷落;而当希腊遭遇灾难时,她唯一的指望就是他”(VIII, 37, 2)。在这里,人们找到了一位作为生活导师(*magister vitae*)的史学家。

在我的印象中,圣哲罗姆和奥罗修斯之后的古代拉丁作家中,不曾有任何人援引过波利比乌斯的著作。当彼得拉克致信李维时,他要求李维转达他对“波利比乌斯、昆图斯·克劳狄乌斯、瓦列利乌斯·安提

亚斯和所有那些因你本人的光辉而黯淡下去的人”的问候(Fam., XX-IV, 8)。他指的是奥罗修斯《历史》第5卷第3章第3节,在那里,波利比乌斯与克劳狄乌斯及安提亚斯摆在一起。对彼得拉克来说,所有这些绅士不过是个名字。到目前为止,仍不清楚的是在5—15世纪之间,波利比乌斯在其本人所属的希腊世界的名声以及那里对他的了解程度。这种模糊也限制了我们对波利比乌斯于15世纪初重新出现于西欧的理解。^①

抛开佐西穆斯不论,则波利比乌斯对拜占庭的史学家意味着什么,我的资料不足。普罗科皮乌斯(Procopius)和阿加提亚斯(Agathias)的作品中,有个别段落模仿了波利比乌斯。^②如果普罗科皮乌斯关于命运的观念以及他对战争中技术因素的重视不曾受到波利比乌斯的影响,不免让人惊奇。在《波斯战记》的序言中,当他把当时的弓箭手与过去的进行比较时,他可能想到了波利比乌斯著作第18卷第28章以下对马其顿方阵与罗马军团的比较。但我并不认为波利比乌斯的影响是不言自明的。普罗科皮乌斯和阿加提亚斯的文风模仿的是希罗多德、修昔底德、色诺芬、狄奥多鲁斯、阿利安(Arian),甚至是阿庇安(Appian),但不是波利比乌斯。非常奇怪的是,佛提乌斯根本没有注意到波利比乌斯。10世纪,君士坦丁七世(Constantine VII Porphyrogenitus)把波利比乌斯的历史再度分配到他的摘要汇集中,也就是说,他把历史的功能削减到例证的地步。某个不晚于10世纪的另一人对波利比乌斯著作的第1—16卷和18卷做了一个不够系统的摘要,我们现在称其为《古代的摘要》。到那时,第17卷可能已经失传。令人愉快的是,卡索邦(Casaubon)认为,把《古代的摘要》追溯到布鲁图

^① 有关这个问题的一般资料,见J. Michaud, *Biographie Universelle*, nouvelle éd. (Paris-Leipzig n. D., 33), pp. 662-673; K. Ziegler in *RE*, s. v. Polybios (XXI, 2, 1952, pp. 1572-1578)。J. M. Moore, *The Manuscript Tradition of Polybius*, Cambridge, 1965的参考文献在这里被视为一般的前提。也请见J. M. Moore, *GRBS*, 12, 1971, pp. 411-450。施威豪舍尔(J. Schweighäuser)和布特纳-韦伯斯特(Th. Büttner-Wobst)在他们版本中所写的导言当然是必需的。P. Pédech, *Polybe, Histoires, Livre I*, Paris, 1969的《导言》提供了资料的概要。但请见J. M. Moore, *Gnomon* 44 (1972), p. 545的评论。具有根本意义的有P. Burke, "A Survey of the Popularity of Ancient Historians, 1450-1470", *H & T*, 5, 1966, pp. 135-152, 而A. M. Woodward, "Greek History at the Renaissance", *JHS*, 63, 1943, pp. 1-14对波利比乌斯问题几乎无所助益。

^② B. Rubin, *RE*, s.v. Prokopios (XXIII, i, 1957, cols. 332, 351 and elsewhere); A. Cameron, *Agathias*, Oxford, 1970, p. 147.

斯的摘要，并不是不可能。在特奥法奈斯·康提努亚图斯(Theophanes Continuatus)和安娜·科穆宁(Anna Comnena)的传记中，在拜占庭关于要塞的论著，无疑还有其他许多著述中，人们曾注意到波利比乌斯的影响。^①11世纪后期，希菲利努斯(Xiphilinus)更喜欢波利比乌斯而非狄奥·卡西乌斯(Dio Cassius)，因为他不那么喜欢记载珍奇异事(LI, p. 506 Boiss.)。希菲利努斯显然知道波利比乌斯是个什么类型的史学家。在拜占庭思想史中，尤其在拜占庭史学史中，波利比乌斯的地位仍有待专家们厘清。

表面上看起来，当拜占庭学者或作为使节，或作为流亡者，或兼具两种身份，来到西部的时候，波利比乌斯并非他们展示的最为著名的希腊作家。1529年，拜占庭学者亚努斯·拉斯卡利斯(Janus Lascaris)第一个出版了波利比乌斯的校勘本和译本(第6卷文本的一部分)。他所以这样做，是为了回应意大利学者和政治家对这位作者日益增长的兴趣。波利比乌斯著作抄本是如何到达意大利的，目前我们只了解一部分。约翰·M.摩尔(John M. Moore)近年来做了大量工作，以重新给《波利比乌斯著作的抄本传统》(Cambridge, 1965)分类。但我们需要一个比拉诺维奇(Billanovich)来告诉我们真正的接受波利比乌斯的故事。梵蒂冈希腊语抄本第124号A抄本，是第1—5卷最为重要的抄本，它是修士埃菲拉姆(Ephraim the Monk)947年写成的。几乎可以肯定，1455年时它属于教皇尼古拉五世(Pope Nicholas V)的梵蒂冈图书馆。^②摩尔相信，B抄本，即不列颠博古馆新增编号11728的手稿的伦敦抄本，直接抄自A抄本。果真如此，则B抄本和A抄本都可以让我们做出些有趣的推论。B抄本由修道士斯特芬努斯(Stephanus)1416年在君士坦丁堡的施洗者约翰修道院中抄写，1437年佛罗伦萨的本笃会的巴狄亚修道院(Bardia)存有同样的抄本，系从安东尼奥·

^① R. J. H. Jenkins, *DOP*, 8, 1954, pp. 11-30; A. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and His World*, London, 1973, p. 306.

^② R. Devreesse, *Le fonds grec de la Bibliothèque Vaticane*, Città del Vaticano, 1965, p. 39. 一般论述请见 R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, Firenze, 1905 (reprint 1967), pp. 43-71。

科比内利(Antonio Corbinelli)的图书馆来到巴狄亚的。^①而科比内利已于1425年去世。那也就意味着A抄本1416年仍在君士坦丁堡,而B抄本在1416—1425年间到达了佛罗伦萨。事实上,B抄本1435年被转到锡耶纳(Siena),当时安东尼乌斯·阿特奈乌斯(Antonius Athenaeus)为弗朗切斯科·菲莱弗(Francesco Filelfo)制作了一个抄本,它就是现在的梅第奇·洛伦佐(Mediceus Laurentianus)抄本69号第9卷,或曰B3抄本。从B3抄本产生了B4和B5抄本,两者现都在马尔奇亚那(Marciana),一部编号为马尔奇亚那希腊语抄本371号,一为马尔奇亚那希腊语抄本369号,两者都属于红衣主教贝萨利翁(Cardinal Bessarion)的图书馆。B5的签名清楚地表明,它是根据贝萨利翁的命令抄录的,B4抄本可能也是如此。菲莱弗的名字特别让人感兴趣。他一直非常努力地要得到波利比乌斯著作的抄本。回到君士坦丁堡后,他在一封1428年致特拉弗萨利(Traversari)的信中,称他已经(或者说正期待)得到了波利比乌斯著作的抄本。^②但菲莱弗,更不用说贝萨利翁了,显然只是在波利比乌斯已经牢固重树其在佛罗伦萨的名声后,才开始对他感兴趣的。

再度发现波利比乌斯的地点,无疑是佛罗伦萨,发现者似乎也没有疑问:列奥纳多·布鲁尼,时间约在1418—1419年,那时布鲁尼正写作他的第一次布匿战争史以及随后的伊利里亚和高卢战争史,它们是对波利比乌斯著作第1卷到第2卷第35章的编译。

J. E. 桑兹(J. E. Sandys)——一个总是被恭恭敬敬地提到的名字——认为,他已经发现某些证据,表明1403年左右皮尔·保罗·维吉利奥(Pier Paolo Vergerio)已经把波利比乌斯作为那类希腊史学家的例子,他们比罗马人自己(至少是比意大利人)更了解罗马历史。^③但我们并不能确定,维吉利奥的演说《论绅士风度》(*de ingenuis moribus*)肯定是指波利比乌斯,例如,他下面的话暗指的可能是普鲁塔克:“因此,从

^① R. Blum, *La Biblioteca della Badia Fiorentina e I codici di Antonio Corbinelli*, Città del Vaticano, 1951, p. 44; L. Martinez, *The Social World of the Florentine Humanists*, London, 1963, pp. 319-320.

^② A. Traversari, *Epist.*, XXIV, 32 (II, 1024, ed. L. Mehus). 在解释这封书信时,J. M. Moore, *The Manuscript Tradition of Polybius*, 13 并不很准确。也请见 G. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Altertums*, I, 3, Berlin, 1893, pp. 348-365。

^③ J. E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, II, Cambridge, 1908, p. 49.

希腊作家那里,我们也可以判断人们对拉丁历史著作的认知程度和可信度”(*Et est eo de ventum ut Latinae quoque historiae et cognitionem et fidem a Graecis auctoribus exigamus*)。^①于是,我们可以把维吉利奥的名字排除在故事之外。但我们仍不清楚,布鲁尼是在何处、又是如何发现波利比乌斯包含第一次布匿战争以及伊利里亚战争和高卢战争叙述的抄本的,我也不清楚有任何证据,证明他的老师马努埃尔·克吕索罗拉斯(Manuel Chrysoloras)1397年到佛罗伦萨时随身带来了波利比乌斯著作的抄本。^②然而,我们可以肯定,约1418年,除一份抄本外,列奥纳多·布鲁尼不需要任何东西,就能够评估波利比乌斯作为史学家的重要地位。当今的伦敦11728号抄本那时可能已经在佛罗伦萨了。

布鲁尼本人在其《关于当代事务的评论》(*Commentaria rerum suo tempore gestarum*)中告诉我们,在该世纪之交,坚加莱亚佐·维斯孔提(Giangaleazzo Visconti)与佛罗伦萨之间的战争,如何代表了意大利知识生活中的一场革命,那就是希腊语言和文学的发现。“在这场战争的超长间歇期中,整个意大利涌现出非常丰富的作品,随之而来的是对希腊文学的首次重新认知。毕竟700年来,我们都未曾利用希腊文学。克吕索罗拉斯,一位出身高贵的拜占庭人,同时也是希腊文学的精通者,重新将希腊教育带给了我们”(*Litterae per huius belli intercapedines mirabile quantum per Italiam increvere, accedente tunc primum cognitione litterarum graecarum quae septingentis iam annis apud nostros homines desierant esse in usu. Rettulit autem graecam disciplinam ad nos Chrysoloras, Byzantius vir domi nobilis ac littrarum Graecarum peritissimus*)。^③汉斯·巴伦有关列奥纳多·布鲁尼及其时代令人钦佩

^① *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae libellus*, ed. A. Gnesotto, *Atti Accad. Padova*, N.W. 34, 1917-18, p. 121. 也请见 E. Garin, *L'educazione umanistica in Italia*, Bari, 1949, p. 78 谨慎的说明。

^② G. Cammelli, *Manuele Crisolora, I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo*, I, Firenze, 1941.

^③ Muratori, *RIS*, XIX, p. 920 = Muratori-Carducci, XIX, 3, p. 431 = H. Baron, *Leonardo Bruni Aretino, Humanistisch-philosophische Schriften*, Leipzig, 1928, p. 125, n. 该书第122页论及《第一次布匿战争注疏》的序言(有关该书的年代,见第167页);第104页论及普鲁塔克的序言。《注疏》的文本1498年出版于布雷西亚。

的著作,可以说是对布鲁尼本人所阐述的主题所做的广泛阐释。^①约1403年,这位年轻人以阿利斯提德(Aristides)的《泛雅典人节演说》为样板,创作了《佛罗伦萨城颂词》(*Laudatio Florentinae Urbis*)。15年后,他成为一个成熟的政治家和史学家。^②在为教廷长期且令人失望的服务后,1415年他回到了佛罗伦萨,他较任何时候都坚信,佛罗伦萨是希腊和罗马古代共和国的直系后裔。他开始了《佛罗伦萨人民史》(*Historiae Florentini populi*)的创作。大约与他写作《第一次布匿战争记》(*Commentaria tria de Primo Bello Punico*)同时,1419年,他给《归尔夫党法典》(*Statue of the Parte Guelfa*)写了一篇序言,其中他重申了共和派的自由理念。1421年,他创作的小册子《论民兵》(*De militia*)甚至更加重要。正是由于1961年C. C. 贝利(C. C. Bayley)校勘和注疏的功劳,才复活了人们对这本小书的兴趣。对该书的批评并不总是公正的。^③贝利教授确实理解对布鲁尼而言,*militia*、*miles*表示“骑兵,骑士”。他并未把这本小册子解释为代表民兵攻击雇佣军的作品,好像布鲁尼是马基雅维利似的。布鲁尼的意思当然是赋予骑士等级以荣誉,并将其追溯到古代的源头,因此也是令人尊敬的源头。在这样的语境中,布鲁尼了解的波利比乌斯几乎没什么用处,因为布鲁尼肯定不熟悉第6卷。然而,这个发现史学家波利比乌斯的人也对军事问题抱着特殊的兴趣,并不偶然。在不同的情形中,对波利比乌斯作为史学家的钦佩与对军事问题的兴趣,将以不同的形态,成为从马基雅维利到查斯图斯·利普西乌斯和卡索邦(更不用提后来的孟德斯鸠)有关波利比乌斯整个辩论的典型特征。

当时人感觉到布鲁尼在其《第一次布匿战争记》中创造了某种重要的东西。1419年,或大约那年,当他仍在写作时,安布罗吉奥·特拉弗萨利致信弗朗切斯科·巴尔巴罗(Francesco Barbaro)称,“阿雷佐的列奥纳多(Leonardus Arretinus)根据波利比乌斯的记载开始撰写有关

^① *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (revised edition, Princeton, 1966, 比较的是1955年第1版)。进一步的讨论请见N. S. Strüver, *The Language of History in the Renaissance*, Princeton, 1970, pp. 101-143以及那里引用的文献。

^② H. Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni*, Chicago, 1968, pp. 151-171, 232-263.

^③ P. O. Kristeller, *Canadian Historical Review*, 44, 1963, pp. 66-70; S. Bertelli, *RSI*, 76, 1964, pp. 834-836; H. M. Goldbrunner, *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven* 46, 1966, pp. 478-487.

第一次布匿战争的记述,我听说,这部作品相当出色,但我还没有见到它”(*Leonardus Arretinus commentaria scribere de primo bello poenico ex Polybio coepit, opus, ut audi, egregium; nam ipse non vidi*)。^①我们应当记住,布鲁尼并不打算把他的著作变成波利比乌斯著作第1卷至第2卷第35章纯粹的翻译。他意在写作一部历史,更准确地说,是第一次布匿战争和公元前225—前222年高卢战争的历史,在李维的著作中,没有这些内容的记载。因其以罗马人占领和羞辱米兰告终,那肯定让布鲁尼和他的佛罗伦萨读者感到莫大的乐趣。布鲁尼解释并自由地补充波利比乌斯的著作,以让它看起来更像是李维的著作。安东尼奥·拉·彭那(Antonio La Penna)在布鲁尼的《佛罗伦萨人民史》及其他作品中敏锐地发现了其历史风格中萨鲁斯特似的成分,但在其布匿战争史中,这种风格似乎并不明显,至少在我未受指点的眼光看来如此。^②布鲁尼把波利比乌斯李维化的成功,在我们因坚尼·吉瓦索尼(Gianni Gervasoni)之故拥有的一个故事中得到了揭示(他1925年发表了这部著作)。据这个故事说,1783年,洛伦佐·马斯切罗尼(Lorenzo Mascheroni),那个“杰出的数学家、优雅的诗人和优秀的公民”(*insigne matematico, olegiadro poeta e ottimo cittadino*,如文森佐·蒙蒂[Vincenzo Monti]后来定义他时所说),认为他已经在一个古老的抄本中发现了李维有关第一次布匿战争的叙述。在转写了大部分抄本后,他将其内容透露给贝加莫(Bergamo)的同胞,博学的卡诺尼科·康特·卡米洛·阿格利亚蒂(Canonico Conte Camillo Agliardi)。阿格利亚蒂马上辨别出了文本的性质,那当然是列奥纳多·布鲁尼的《第一次布匿战争记》。马斯切罗尼转向他的缪斯寻求安慰了:

84

我尊敬的神学家阁下,
阿菲(Affè),您给我办了一件好事
让我怀带忧郁度过一年
您的突然出现给我预兆
关于这本书,我不想说

^① A. Traversari, *Epist.*, VI, 14 (II, 292 Mehus). 请见 B. Reynolds, *Bibl H & R*, 16, 1954, pp. 108-118。

^② A. La Penna, *Arcadia*, I, 1966, pp. 255-76.

匆忙抄写之时，您知道我有多么快乐吗？

(*Mio venerato Monsignor Canonico,
Affè, m' avete fatto il bel servizio
Da farmi per un anno malinconico.
Che v' è venuto in cor di darmi indizio
Di quel volume, ch' io non voglio dire,
Che allegro io mi copiava a precipizio?*)^①

在布鲁尼的史学方法中，有两点是相关的。首先，他认为写作历史只有两种方法：一种是观察和重述当代的事实，另一种是发现新史料，并且用他自己合适的语言表达关于它们的叙述。在其为普鲁塔克的《马可·安东尼传》所做的序言（可能在1405年之前）中，他写道，“实际上，史学中没有什么可以算作发明。在我看来，以下两者没有什么不同：或描述实际发生的事；或转述他人的叙述。这两种方式都是在做同样的工作，后者或许比前者更加重要”(*In historia vero, in qua nulla est inventio, non video equidem, quid intersit, an ut facta, an ut ab alio dict, scribas. In utroque enim pa labor est, aut etiam maior in secundo*)。他自己撰写历史著作时，完全遵守这些原则。在我们看来，这些著作是古代作品的翻译或者改写。他1439年撰写的《希腊事记》是对色诺芬《希腊史》的复述，而他最后一部大作即1441年的《四卷本意大利哥特战争》，则几乎原封不动地抄袭了普罗科皮乌斯。他从不曾隐瞒他的史料来源。在其布匿战争史的导言中，他专门提到了波利比乌斯。但他认为，如果他把波利比乌斯的史料变成了他自己的语言，他就已经完成了当时的任务。同时，（这是我的第二个论点）他清楚地认识到，由于古代的作家追随不同的史料，会相互矛盾。他认为，只要古人忠实地追随他们的史料，那他就模仿古人。他清楚，这样做会出现困难，但就我所知，他从不曾就解决这些难题提出任何一般的原则。在一封致红衣主教科隆那（Cardinal Colona）的信中，他非常

^① 该文最初刊于 *La rivista di Bergamo*, 1925, 重印于 G. Gervasoni, *Studi e ricerche sui filologi e la filologia classica tra il 700 e l'800 in Italia*, Bergamo, 1929, pp. 16-25。B. L. Ullman, *Studies in the Italian Renaissance*, Roma, 1955, p. 73 n.。一般论述请见 D. J. Wilcox, *The Development of Florentine Humanist Historiography*, Cambridge, Mass., 1969, pp. 36-37。

接近所触及问题的根源了,主教就李维和波利比乌斯有关占领莱吉翁的军团(*de legione illa quae Regium occupavit*)的记载存在矛盾的问题向他请教。这里肯定是指波利比乌斯著作的第1卷第7章与李维著作的第28卷第28章第2节和第31卷第31章第6节。布鲁尼当然承认,古代的权威在这个问题上存在矛盾,并且将诉诸波利比乌斯的权威作为他更愿意采用的观点的理由,“因此,在你读到的这些记述中,我参照了麦加罗波利斯的波利比乌斯(的作品)。他着实是一位伟人,同时也是一位优秀的作家,且在希腊人中最权威的”(*ego igitur in commentariis illis, quos tu legisti, polybium Megalopolitanum secutus sum magnum profecto virum, et scriptorem egregium, ac summae apud graecos auctoritatis*)。^①在翻译过波利比乌斯著作的第1卷后,布鲁尼知道波利比乌斯对法比乌斯·皮克托和菲利努斯的偏见所持的态度。事实上,他从其作者那里做出了相当不合情理的推测:李维追随了法比乌斯·皮克托,而波利比乌斯更愿意用菲利努斯的著作为史料。如果他布鲁尼遵从了波利比乌斯,也就意味着自己追随了菲利努斯,那解释也简单:李维的叙述已经失传,“如果他的任何著作留存下来,就不需要有新的创作了”(*cuius libri si extarent, nihil opus erat novo labore*)。^②

这种对古代史料不加批判的复述和非常具有批判性的意识——古代的权威自身受到他们自己史料来源的制约——的混合,是历史批判真正的起点。因此,布鲁尼已经发现了罗马共和国史缺失的一章,并且突然把波利比乌斯作为共和国时代罗马史的权威。这件事还很少与他为同时代人提供的亚里士多德《政治学》的译本进行比较。约1438年,他用希腊语写出了呈送给希腊朋友新的精彩小册子《论佛罗伦萨共和国政制》(*Περὶ τῆς τῶν Φλωρεντίνων πολιτείας*),在书中,他从亚里士多德那里推论出佛罗伦萨乃混合政制的解释。^③但波利比乌斯

^① L. Bruni, *Epist.*, IX, 6 (II, 150-2, ed. L. Mehus).

^② *Commentaria primi belli punici*, Brixiae 1498. P. O. 克利斯特勒(P. O. Kristeller)告诉我,他已经在马德里国家图书馆中发现了一份抄本(MS 8822 cart., s. XV, 93 fols.)。它看上去像是一部失传的(存疑)波利比乌斯著作第1卷的意大利语译本,译者为P. C. 德森布利奥(P. C. Decembrio, 或许是以列·布鲁尼的拉丁语译本为基础的)。

^③ Ed. C. F. Neumann, Frankfurt, 1822; L. W. Hasper, Leipzig, 1861.

与亚里士多德之间的联系,后来随着波利比乌斯著作第6卷的再发现变得明显起来。1437年,西科·波兰同(Sicco Polenton)已经在帕多瓦(Padua)完成了其《拉丁语知名著作18卷》(*Scriptorum Illustrium Latinae Linguae libri XVIII*)的第2版。在那里(而非保存在里卡多图书馆[Cod. Ricc.]中编号为121的1426年的第一版中),波利比乌斯已经理所当然地成为了有关第一次布匿战争的权威。书中还专门提到,他是意大利人使之能为人们阅读的希腊作家之一。“现在我们已经可以从这些勤勉的作家们的作品中获益了,他们有普鲁塔克,波利比乌斯,巴西琉斯(Basilius),托勒密(Ptolemaeus),以及其他许多知识渊博的希腊作家,在此我无法一一列举。拉丁作家可能并不熟悉他们,我们应该将这些被希腊人带过来的(作品)以及我们所知道的(作品)都变成拉丁语”(*Illud autem iam est horum beneficio, industria, opera factitatum quod Plutarchum, quod Polybium, quod Basilium, quod Ptolemaeum, quod alios plures ne singulos nominem, Graecos ac doctos scriptores, quos Latini homines ignorarent, traductos a Graeco latinas in litteras ac cognitos habeamus*)。^①布鲁尼学习希腊语,就是从巴西琉斯著作的译本开始的。普鲁塔克和波利比乌斯是他喜爱的作家。西科·波兰同这里显然暗指他,因为托勒密的著作已经由布鲁尼在克吕索罗拉斯门下的同门之一吉亚科莫·达·斯卡帕利亚(Giacomo da Scarparia)翻译过来了。

约1450年,波利比乌斯的新地位得到了教皇尼古拉五世(Nicolas V)的承认。那年波利比乌斯被包括在了作品将被翻译为拉丁语的希腊史学家之中。尼可洛·佩罗蒂(Nicolò Perotti)当时正为贝萨利翁服务,被选来承担翻译任务。几乎不用怀疑,提名他是贝萨利翁的建议,而且他使用了其保护人的一种抄本。由于马尔奇亚努斯希腊语369号抄本写于1470年以后,则马尔奇亚努斯371号抄本就很有可能是佩罗蒂使用的抄本。^②但是,如同他致教皇图书管理员乔万尼·托特利

^① *Sicconis Polentoni Scriptorum Illustrium Latinae Linguae libri XVIII*, ed. B. L. Ullman, Roma, 1928, Book II, p. 58; Book V, p. 163. S.廷帕那罗(S. Timpanaro)客气地为我阅读了里卡多抄本121中之前的抄本(1426年)——它一度属于皮埃特罗·克利尼托——的相应部分。它们根本不曾暗指过波利比乌斯,因此,他似乎是在1426至1437年间逐渐引起波兰同注意的。

^② T. Gasparini Leporace and E. Mioni, *Cento codici Bessarionei*, Venezia, 1968, 提供了文献(请见该书第127页注释338)。

(Giovanni Tortelli)的书信所表明的,他发现那个抄本使用起来十分困难,因此要求看看“最大的权威波利比乌斯的作品,其曾为已故的科罗尼主教所有”(*Polybium summi pontificis qui olim d. epicopi Coronensis fuit*)。这里暗示的,如同有关佩罗蒂的许多其他说法一样,得到了红衣主教麦尔卡蒂(Cardinal Mercati)的说明,他在这个抄本中识别出了梵蒂冈希腊语1005号抄本,其属14世纪,最初属于克利斯托弗罗·加拉托尼(Cristoforo Garatone),即科罗尼大主教,后者死于1448年。^①

1454年夏,佩罗蒂完成了对波利比乌斯著作第5卷的翻译,那是他可以利用的最后一卷。除“中期”酬劳外,他还得到了500金杜卡特。在警句诗中,他对此表示感激。下一个世纪里,这个译本被认为有欠缺,最后遭到卡索邦的抨击,他的评论毁灭了佩罗蒂的名声。但在15世纪剩余的时间里,事实上甚至在16世纪,佩罗蒂的译本都是波利比乌斯在欧洲流传的媒介。与布鲁尼不同,佩罗蒂并不相信只有在李维失传的地方波利比乌斯才有用,他致托特利书信的一段话反驳了布鲁尼的看法:

在同一卷[第三卷]中,他甚至记载了直到坎奈战役前的第二次布匿战争。不过,如果我们的提图斯·李维写过这些内容的话,我就能够更清楚地阅读他的论述。而在我们所知的李维的著作中,这些内容或者根本没有,或者极其罕见(*Scribit etiam in eodem libro [III] secundum bellum punicum usque ad pugnam Cannensem, quod et si scribatur a Tito Livio nostro, tamen, mihi lectio- ne eius intelliguntur apertissime multa, quae apud Livium aut nullo modo aut vix intelligebantur*)。^②

教皇尼古拉五世时代几乎同时进行的对最伟大希腊史学家作品的翻译对于欧洲史学的意义,并非我们今天论及的要点。我们仍然好奇地想知道,当前5卷正以拉丁语译本流传时,保存下来的波利比乌

^① G. Mercati, *Per la cronologia della vita e degli scritti di Niccolò Perotti*, Roma, 1925, p. 144 (纠正了R. Cessi, *Giorn. St. Lett. It.*, 60, 1912, p. 77的错误)。Id., *Scritti d'Isidor il Cardinal Rute- no e codici a lui appartenuti*, Roma, 1926, p. 110.关于梵蒂冈1005号希腊语抄本,也请见A. Diaz Tejera, *Emerita*, 36, 1968, pp. 121-147,以及第78页注释^①引用的J. M. 摩尔的文章。

^② G. Mercati, *Per la cronologia della vita e degli scritti di Niccolò Perotti*, 23.

斯文本的其余部分怎么样。汉斯·巴伦多次声明，当列奥纳多·布鲁尼在其一封书信(8,4)中对颂词和历史进行区分时——“历史是一回事，颂词是另一回事”(*aliud est enim historia, aliud laudatio*)，他遵从的是波利比乌斯作品的第10卷第21章第8节，那里作者把颂词与历史对立起来。这就暗示布鲁尼了解古代的摘要，而且必然提出下述问题：为什么布鲁尼似乎不曾意识到第6卷以及它对罗马政制的讨论。但把颂词与历史区分开来的是西塞罗，由于克吕索罗拉斯的教导，这个意见可能得到了强化。他可能专门提及了波利比乌斯，也可能没有。可是，我更愿意对这个问题置而不论，因为目前我们对包含在古代摘要中的材料流传的情况了解太少。^①

《摘要》F当今的主要抄本是属于10—11世纪、梵蒂冈的乌尔比诺102号希腊语抄本，至少从1482年起，它就已经在乌尔比诺图书馆了。16世纪初，有复本在意大利流传。更准确地说，是F2抄本，即源自F抄本的梵蒂冈1647号希腊语抄本，16世纪初时属于安德列亚·纳瓦格罗(Andrea Navagero)。

人们了解第6卷摘要最初的确切迹象不久前为卡尔洛·狄奥尼索蒂(Carlo Dionisotti)在一份很少有人使用的并且明显属于印刷的文本中发现。贝尔纳多·鲁切拉伊(Bernardo Rucellai)于1514年去世，他在其《关于罗马城的记述》(*Liber de urbe Roma*)——该书首次于18世纪在佛罗伦萨出版——中提及波利比乌斯著作的第6卷。^②事实上，我们知道《关于罗马城的记述》写于1505年之前，因为皮埃特罗·克利尼托(Pietro Crinito)1505年去世，在其所写的《论高尚行为的准则》(*De honesta disciplina*)中，提到了《关于罗马城的记述》。^③鲁切拉伊写道：

^① H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, p. 508, n. 14; id., *From Petrarch to L. Bruni*, p. 153, n. 5. L. Bruni, *Epist.*, VIII, 4 (II, 112 Mehus)所想到的可能不过是Cic. *Att.*, I, 19, 10, 他说，“然而我们所写的并非赞词，而是历史”(*quamquam non εγχωμιαστικά sunt haec sed ιστορικά quae scribimus*)，如同B. L. Ullman, *Studies in the Italian Renaissance*, p. 331, n. 41所认为的那样。关于把G. Manetti, *Oratio funebris*作为布鲁尼曾暗示了解波利比乌斯的做法，请见H. W. Wittschier, *Giannozzo Manetti, Das Corpus der Orationes*, Köln-Graz 1968, p. 76的文本。

^② C. Dionisotti, *RSI*, 83, 1971, p. 254。它参考了B. Rucellai, *Liber de urbe Roma*, Firenze, 1770, pp. 164-165。请见F. Gilbert, *JWCI*, 12, 1949, p. 109, n. 1; p. 113, n. 4。

^③ IV, 9, ed. C. Angelieri, Roma, 1955, p. 131. 1489—1491年间，德麦特利乌斯·查尔孔狄拉斯(Demetrius Chalcondylas)从洛伦佐·德·美第奇的图书馆借阅过波利比乌斯的著作。见M. Del Piazzo, *Protocolli del Carteggio di Lorenzo il Magnifico*, Firenze, 1956, p. 448。

这当然没有让我不高兴，在麦加罗波利斯的波利比乌斯的论述中，对罗马人(事迹)的记载不仅超过了共和时代的其他历史学家，而且在记载同样的事迹时，也没有人能够设计出比他更完美的叙述结构……如果他们对波利比乌斯第6卷的阐释是正确的话，那么他们将有不同的感受并对罗马的重要性作出不同的评价 (*Me certe haud poenitet Polybii Megalopolitani sententiae esse, quippe qui romanam non modo praecellere ceteras omnes republicas adserit, sed nihil eo rerum ordine excogitari posse perfectius... Qui si Polybii sextum volumen recte interpretati sint, profecto longe aliter ac senserant de romana gravitate iudicabunt*)。

因此，16世纪初年，虽然波利比乌斯著作第6卷正式的拉丁语译本不曾流传，但它已经在佛罗伦萨得到了讨论。马基雅维利无需跑得太远去学习有关政体循环的理论。我们也无需假设他需要等亚努斯·拉斯卡利斯或任何其他人来到佛罗伦萨，为他翻译他无力阅读的希腊语文本。所有迹象表明，1513年，当马基雅维利开始写作其《论李维》时，第6卷的核心内容已经为佛罗伦萨了解数年。^①还很少有那么多的天赋被误用在了诸如J. H. 赫克斯特(J. H. Hexter)的论文《塞舍尔、马基雅维利和波利比乌斯著作的第6卷：失传的译本之谜》(《文艺复兴研究》，第3卷，1956年，第75—96页)上。仍然值得注意的是，马基雅维利乃第一位把波利比乌斯作为政治思想家对待的人。在约1520年写成的《论战争艺术》(*Arte della Guerra*)中，马基雅维利利用了波利比乌斯的作品，而且他对罗马军事模式的钦佩得到了马基雅维利本人的证实，但他对波利比乌斯著作文本的实际运用(他从不曾明确引用波利比乌斯)非常有限。^②

如我们已经指出的，波利比乌斯正是在佛罗伦萨被再发现的，最初是作为历史学家被列奥纳多·布鲁尼发现，然后是作为政治思想家被马基雅维利和他的同时代人发现。可能也是在佛罗伦萨，波利比乌

^① F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Torino, 1964, p. 32, 以及参考书目；G. Sasso, *Giorn. St. Lett. Ital.*, 134, 1957, pp. 482-534; 135, 1958, pp. 215-259; 以及 *Studi su Machiavelli*, Napoli, 1967, pp. 161-280; G. Procacci, *Niccolò Machiavelli*, Torino, 1969。

^② L. A. Burd, *RAL*, 5, 4, 1896, pp. 187-261.

斯首次被从文献学的角度加以研究。波利提安(Politian)不仅做了波利比乌斯著作的摘编(保存在著名的国家图书馆中,抄本编号为MS. Gr. 3069,可能还有都灵的MS. I, III, 13¹⁻²)。在其《杂论百篇第二辑》(*Miscellaneorum Centuria Secunda*)中,他还批判地使用过波利比乌斯的著作,其最近刚由维托利·布兰卡(Vittore Branca)和曼利奥·帕斯托利·斯托奇(Manlio Pastore Stocchi)出版。在其新的《百篇》(*Centuria*)第38篇中,波利提安讨论了Catorthoma一词的意义,并留下了打算用相应的希腊语文本引文填补的空白。在页缘他补充说,“某些来自修昔底德和波利比乌斯的片段”(*ex Thucydide aliquid et Polybio*),意在从修昔底德和波利比乌斯那里寻求例证。修昔底德不曾用过*Katóρθωμα*(正直的行为)这个词,但波利比乌斯用过。如果我没搞错,则优秀的校勘者没有注意到,在波利提安的《杂论百篇第一辑》(*Centuria prima*)中,不曾出现波利比乌斯的名字。它在第二个《百篇》(*Centuria*)中的出现,因此就成了一个大事。但我们必须记住,那时波利比乌斯的作品已经在某些大学中得到了阅读。约1475年,鲁道夫·阿格利科拉(Rudolphus Agricola)可能在费拉拉熟悉了波利比乌斯的著作。^①

二

马基雅维利之后,第6卷军事部分的译本大量出现。1525—1540年间,至少有4个译本出现。其中之一由马基雅维利的崇拜者和学生,佛罗伦萨流亡者巴托罗米奥·卡瓦尔坎蒂(Bartolomeo Cavalcanti)完成。1537年到1548年,他为费拉拉公爵埃科莱二世(Ercole II)服

^① 关于波利提安,请见I. Maier, *La Manuscrits d'Ange Politian*, Genève, 1965, p. 228, 311。关于阿格利科拉在费拉拉对波利比乌斯的研究,W. H. Woodward, *Studies in Education*, 1906 (reprint 1965), p. 89的假设性说法,在E. Garin, *Ritratti di Umanisti*, Firenze, 1967, p. 73变成了一个事实。但阿格利科拉了解波利比乌斯,请见Ph. Melanchthon, *Opera XI*, Halis Saxonum, 1843, p. 445:“因此鲁道夫(Rudolphus)依据《圣经》,希罗多德、修昔底德和色诺芬的作品,以及迪奥多鲁斯和波利比乌斯有关腓力和亚历山大及其后继者们(的记载),编撰了他卷帙浩繁的摘要”(*Contextuit igitur Rudolphus eruditissimam epitomen ex Bibliis et Herodoto...ex Thucydide et Xenophonte, de Philippo et Alexandro et successoribus ex Diodoro et Polybio*)。关于阿格利科拉著作中这个片段的作者问题,见F. Von Bezold, *R. Agricola*, München, 1884, p. 18。

务。公爵对共和国不感兴趣,但愿意改善他的军队。1539年,卡瓦尔坎蒂为他翻译了波利比乌斯的《论罗马军事制度》(*Discorso circa la milizia romana*)。次年,卡瓦尔坎蒂翻译了波利比乌斯著作的第18卷第28—33章,即《罗马与马其顿武器与军队条令的比较》(*La comparazione tra l'armadura e l'ordinanza de' romani e de' Macedoni*)。最后,他写了一部有关罗马营地的论著《论营地的划分》(*Calcolo della castrametatione*),1552年,它与《比较》一起,汇集为一部名叫《扎营的方法》(*Del modo dell'accampare*)的小册子出版。后来,也许是他在帕多瓦年事已高且贫困交加之时,1560年左右他在写《论古代共和国与现代共和国优秀的军队》(*Trattati sopra gli ottimi reggimenti delle repubbliche antiche e moderne*)时,又回到了波利比乌斯那里。在此,他利用波利比乌斯支持亚里士多德的混合政制,虽然他干巴巴地评论说,波利比乌斯并不了解亚里士多德的《政治学》,“在波利比乌斯的时代,为什么亚里士多德的书还没有被发现,罗马人也不知道”(*perchè nei tempi di Polibio, I libri di Aristotele non erano ancora stati trovati, né I Romani ne potevano aver notizia*)。卡瓦尔坎蒂已经获得了《古代摘要》乌尔比诺102号抄本全文的转写本。他的书信因克利斯提娜·罗夫夫人(Mrs Christina Roaf)的缘故,1967年以来已经可资利用,其中包含有关在意大利出版《古代摘要》的计划,对我来说,其中含有新的细节。1540年致佩特罗·维托利(Pier Vettori)的一封信中,他提到拟议中的保罗·马努提乌斯(Paolo Manuzio)的出版计划。他还暗示他为何不继续完成他已经承诺的全部《摘要》的翻译,“希腊人吉奥尔吉奥”(Giorgio greco),也就是说,吉奥尔吉奥·巴萨摩尼(Giorgio Bal-samone)大约那个时候去世了,过去是他逐字核查卡瓦尔坎蒂对波利比乌斯作品的翻译。^①可以肯定,谁也不会急着出版波利比乌斯作品

^① B. Cavalcanti, *Trattati sopra gli ottimi reggimenti delle repubbliche antiche e moderne* (ed. Classici Italiani, Milano, 1805), pp. 55-56; id., *Lettere edite e inedite*, ed. Christina Roaf, Bologna, 1967, especially pp. 91-112 (and Index sov. Polibio). 请见 Ro von Albertini, *Das florentinische Staatsbewusstsein im Übergang der Republik zum Prinzipat*, Bern, 1955, pp. 172-178。B. Reynolds, “Shifting Currents in Historical Criticism”, *JHI*, 14, 1953, pp. 471-492 是对随后情况的有用概论。R. Landfester, *Historia Magistra Vitae*, Genève, 1972 汇集了权威资料,可在那里寻求进一步的参考书目,但对我们的意图来说过于系统了。也请见 W. L. Gundersheimer, *Studi Francesi*, 42, 1970, pp. 462-467。

的希腊语文本。值得注意的,是阿尔杜斯·马努提乌斯(Aldus Manutius)没有处理过波利比乌斯的著作。1529年,当亚努斯·拉斯卡利斯最终在威尼斯编辑了第6卷的一个残篇时,拉丁语版本排在了希腊语版本之前,出版商约安奈斯·安东尼乌斯·德·萨比奥(Joannes Antinius de Sabio)感到需要对此作出解释,“以便附加的希腊语作品可传递一切”(*Greaco libro ut omnia conferri possint adiuncto*)。

同时,像一般的趋势那样,在意大利以外的地区,波利比乌斯著作的希腊语版本也正在编辑。第1—5卷的文本1530年首次在哈古瑙(Haguenau)出版,编者是文森提乌斯·奥普索派乌斯(Vincentius Opso-paeus,即黑德奈克[Heidnecker]),利用的是纽伦堡的雅各布斯·奥托尼乌斯·埃特泽利乌斯(Jacobus Ottonis Aetzelius of Nuremberg)寄给他的抄本。这个抄本就是当今的摩那肯西斯157号希腊语抄本(C本)。它是一部14世纪的抄本,1453年后被从君士坦丁堡带来,一度藏于匈牙利国王马提亚斯·科尔维努斯(Mathias Corvinus)的图书馆。后来的1577年,我们发现它落入约西姆·卡麦拉利乌斯(Joachim Camerarius)之手。作为一份礼物,它被送给了巴伐利亚的阿尔布莱希特五世(Albrecht V of Bavaria),因此现在它在拜仁国立图书馆(Bayerische Staatsbibliothek)。奥普索派乌斯导言的重要之处,在于它赞颂了阿尔杜斯·马努提乌斯,抨击了托马斯派神学家,高度评价了波利比乌斯本人,“如果他所有的作品都能完好地保存在我们的记忆中,那它们会轻松地占据希腊与拉丁历史著作的顶峰”(*historiae tam graecae quam latinae facile principatum obtinens, si omnia eius scripta ad memoriam nostram salva pervenissent*)。1549年,约翰内斯·黑瓦吉乌斯(Johannes Hervagius)在巴塞尔出版了《古代摘要》的首个汇校本(*editio princeps*)。《古代摘要》的文本源自唐·迭戈·胡塔多·德·门多扎(Don Diego Hurtado de Mendoza)的抄本。1671年,该抄本在埃斯科利亚修道院(the Escorial)的大火中被烧毁。其拉丁语译文出自沃尔夫冈·穆斯库鲁斯(Wolfgang Musculus)。

对现代语文译本的需求同时产生。约1545年,L.梅格莱(L. Maigret)出版了第1—5卷的法语译本,约1546年,出版了第6卷的法译本。L.多麦尼奇(L. Domenichi)的意大利语译本以糟糕著称,也于

1546年出版。英语译本出版于1568年,糟糕地排在了第三名,剑桥圣约翰学院的克里斯托弗·沃森(Christopher Watson)第1卷的译文平淡寡味。可是,波利比乌斯的作品到达英格兰,得到了R. W.一首诗歌的赞颂,其最后的几句是:

接着美德想到
你可能赢得
如此伟大的光荣
当你封闭在坟墓中后
吹毛求疵者
无法否认。

1574年,桂·休兰德(Guil. Xylander)发表了他的德文译本,卡索邦认为该译本不错。1582年,弗尔维奥·奥西尼(Fulvio Orsini)在安特卫普出版了包含在《拉加提奥尼布斯摘要》(*Excerpta de legationibus*)中的波利比乌斯之作,这部摘要的抄本是塔拉戈纳(Tarragona)大主教安东尼乌斯·奥古斯提努斯(Antonius Augustinus)提供给他的。此即现在的U本,被分割成梵蒂冈希腊语1418号抄本和那不勒斯希腊语III·B·15号抄本,后者是安德列亚斯·达马利乌斯(Andreas Darmarius)对已经失传的埃斯科利亚抄本的转抄。^①D.霍舍尔(D. Hoeschel)编辑的《拉加提奥尼布斯摘要》(*Ecolgae legationum*)的另一版本于1603年在奥格斯堡出版。这些文本为卡索邦1609年的巴黎版开辟了道路。可是,卡索邦得益于对多个抄本的熟悉,特别得益于对安德列亚斯·索图斯(Andreas Schottus)送给他的抄本的阅读,那是索图斯拥有的《拉加提奥尼布斯摘要》中的一个,也就是今天的布鲁塞尔11301/16号抄本。

古典研究的中心移到法国、德国和低地国家的结果,不过是增加了对波利比乌斯作为史学家、政治和军事组织理论家的兴趣。意大利人(如波吕多鲁斯·维吉利乌斯[Polydorus Virgilii]、保鲁斯·埃米利乌斯[Paulus Aemilius]等)传播到欧洲各地的人文主义的民族国家史开始失去支持。在一个宗教冲突与政治专制的时代,历史日益成为精神

^① P. de Nolhac, *La Bibliothèque de Fulvio Orsini*, Paris, 1887, pp. 46-8; 但请注意 T. S. Brown, *AJPh*, 89, 1968, p. 112 怀疑派的评论。

91

和智慧的渊薮。“如果接触历史,孩子会变得成熟,如果不接触历史,则老人也显得幼稚”(*Historia si adsit ex pueris facit senes: sin absit, ex senibus pueros*)。胡安·路易·维夫斯(Juan Luis Vives)在《论教育》(*De tradendis disciplinis*)中所说的这些话(*Opera*, I, 1555, p. 505),以难以穷尽的变体,在整个16世纪论历史与历史写作艺术的作家中,不断发出回响。谨慎、亲身经历、游历、地理、专业知识以及对真理的一般尊重,成为史学家需要具备的美德。波利比乌斯似乎全部具备这些。他缺少文采,但拉丁语译本会提高文采。约1550年,贝奈德托·瓦尔奇(Benedetto Varchi)在其《佛罗伦萨史》的“序言”中宣称,“如果想要模仿任何希腊史家,那就是波利比乌斯,正如同拉丁史家中的塔西佗一样”(*Polibio, il quale de' Greci avemo preso a dover imitare, sic come Cornelio Tacito fra Latini*)。1552年,罗杰·安沙姆在赞颂波利比乌斯时,把他与康米奈斯(Commynes)生硬地扯在了一起,因为他们“履行了聪明且有价值的作家的职责”。1566年,博丹认为,就其对军事和政治事务的亲身经验而论,保罗·吉奥维奥(Paolo Giovio)无法与波利比乌斯竞争,“这位[波利比乌斯]是共和国的大佬,那位[吉奥维奥]不过是个平民”(*ille [Polybius] in sua republica princeps, hic [Giovio] privatus*)。^①

在波利比乌斯身上,弗朗切斯科·巴尔杜努斯(Francesco Baldunus)发现了历史学家与法学家理想的结合:“更确切地说,当波利比乌斯成为一位历史学家之时,他事实上也成为了一位法学家”(*immo vero Polibius, cum fieret historicus, factus etiam iurisconsultus est*)。法萨鲁战役前夕,马尔库斯·布鲁图斯——一个复杂但又伟大的人物(*et qualis quantusque vir*)——选择阅读波利比乌斯的作品,并非偶然。^②弗朗切斯科·帕特利奇(Francesco Patrizi)以及其他许多人重复着波利比乌斯的话:作为史学的器官,眼睛比耳朵更有用。^③在《论波利比乌

^① *Methodus ad facilem historiarum cognitionem in Artis Historicae Penus I* (Basileae 1579), p. 53. 参见 G. Cotroneo, *GCFI*, 44, 1965, pp. 504-526。关于 R. Ascham, *A Report and Discourse ... of the affaires and state of Germany*, 请见 *English Works*, ed. W. A. Wright, Cambridge, 1904, reprint 1970, p. 126。

^② *De institutione historiae universae et eius cum iurisprudentia coniunctione*, 1561, in *Artis Historicae Penus I*, pp. 690-1.

^③ *Della Historia Diece Dialoghi*, Venezia, 1560, Book II, p. 60, in E. Kessler, *Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung*, München, 1971.

斯作品模式的相似性》(*De similitudine normae polybiana*)中,乌贝托·弗利埃塔(Uberto Folietta)能够玩出智者般的问题:如果波利比乌斯有关真正的历史学家只传达真相的说法是正确的,那怎么可能拥有并非完全真实的好故事呢(诸如荷马对特洛伊战争的记述)?如果有这样的故事,那在“历史的真实”(*historicus verax*)与“真实的历史”(*historicus verus*)之间,又有哪些区别?^①事实上,帕特利奇倾向于相信,波利比乌斯越过了历史与哲学之间的界限,但在其1560年的《关于历史的十篇对话》(*Della Historia Diece Dialoghi*)中,他允许其中的一个发言者打断对话:“我愿……所有的历史家都应该如此,是哲学家与历史家的交融,正如在波利比乌斯那里一样”(*E io vorrei ... che tutti gli historici fossero così misti di filosofo et d'historigo, come si è Polibio*)。

波利比乌斯之所以如此具有权威性,是因为在迷恋塔西佗之外,他提供了另外一个最好的选择。1585年左右,沉迷塔西佗是当时思想潮流的典型,尤其是在意大利和西班牙。塔西佗在多个层面让人难以抗拒。他所提供的恰恰是那个时代喜欢的类型,即马基雅维利主义、道德判断、警句般的尖锐与悲伤的混合物。但更冷静的思想如释重负地转向了波利比乌斯,因为他显然更了解战争和政治,而且讨论的是一个更好的历史时期。查斯图斯·利普西乌斯是那个时代最伟大的塔西佗研究者,但他从来不是一个低俗“塔西佗派”,他同时也是作为军事史家的波利比乌斯最准确的解释者。

对波利比乌斯作为军事史专家的兴趣,在16世纪的欧洲随处可见。例如,纪尧姆·狄贝莱(Guillaume du Bellay)是德罗伊·蒂兰(de Roy à Turin)的副官,就准备了一部《有关战争的一般指导:选自波利比乌斯、弗隆提努斯、维格提乌斯、科尔那赞、马基雅维利以及其他几位优秀作家的作品》(*Instructions sur le faict de la guerre extraictes des livres de Polybe, Frontin, Vegèce, Cornazan, Machiavel et plusieurs autres bons auteurs*),如果这真是他的作品,则该书是在他死后于1549年在巴黎出版的。他的核心看法,是创建一支国民军队取代雇佣兵。

^① Uberti Folietae, *De similitudine normae Polybiana* (1574), pp. 106-115, in E. Kessler, op. cit. 关于其重要性,请见 F. von Bezold, *Aus Mittelalter und Renaissance*, München und Berlin, 1918, p. 374。

不过,1594年,利普西乌斯只承认他的《论罗马军事:对波利比乌斯的注疏》(*De militia Romana libri quinque. Commentarius ad Polybium*)有一位先驱者,那就是弗朗切斯科·帕特利奇1583年出版的《波利比乌斯、提图斯·李维和哈利卡那苏斯的狄奥尼修斯所记载的罗马军队》(*La militia Romana di Polibio di Tito Livio e di Dionigi Alicarnaseo*)。他的承认至关重要,如我们已经指出的,帕特利奇并非波利比乌斯盲目的崇拜者。即使在其《罗马军队》中,他对波利比乌斯也持有像哈利卡那苏斯的狄奥尼修斯一样的保留意见。然而,虽然与极其博学的利普西乌斯相比,帕特利奇显得无知,但他的确可被视为利普西乌斯真正的先驱者,因为他相信,波利比乌斯能够给军队组织的改善,不管是在技术上,还是在士气上,做出决定性的贡献。在其致阿尔丰索二世(Alfonso II d'Este)的献词中,帕特利奇宣称,罗马军事制度是唯一能够应对土耳其人的体系。他们基本上没有受到“战争技术新发明”(*nuova invention della artigliaria*)的影响。在向费拉拉公爵致辞时,他提到炮兵尤其是必须的,因为在这种新武器的使用上,埃斯特家族是先驱者。

利普西乌斯对国民军队的兴起并不关心。他注意到,这对君主制国家来说并不合适,甚至一个像威尼斯那样的共和国也不使用公民为士兵。但土耳其人证明,那需要精心设计的征兵体系,“土耳其人有亲卫队,对此我们并不陌生”(*quid Turca in Ianizaris suis faciat non est ignotum*, ed. 1630, p. 356)。在征兵方面,罗马人也有东西可以传授,而在列阵和军纪方面,他们是最优秀的大师。罗马人列阵方面的优势显而易见,“土耳其人,带上你们的亲卫队撤退吧,你们使用了古代军队的模式,但却是错误的模式”(*abite Turcae cum Ianizaris vestris, qui imaginem aliquam usurpatis militiae priscae sed falsam*, 第361页)。即使是斯基泰人,其纪律也较现代军队要好。在罗马军营中,“生活着正义、纯洁和无瑕的人,除非面对敌人,否则他们一点也不凶猛和傲慢”(*iustitia, castitas, innocentia habitabat, et nusquam violenti aut feroce nisi in hostem erant*, 第363页)。

这里不必详述利普西乌斯准备的有关波利比乌斯军事著述获得

的巨大成功。^①虽然他是逃离新教的莱顿大学后作为鲁汶天主教大学的教授出版该书的,但新教徒将他的著述用作军事手册的情况,甚至较天主教徒更多。他是奥兰治的莫里斯(Maurice of Orange)军事改革背后的精神与技术指南。在莱顿时,此人曾是利普西乌斯的学生。纳索的威廉·路德维希同样是利普西乌斯的崇拜者。这些军事改革家需要面对的问题之一,是能够统领和控制他们的军队。利普西乌斯提供的,不仅有自波利比乌斯派生的技术原理,还有从斯多葛派哲学衍生的道德原则。共和国时代的罗马人曾在如此之长的时间里取得胜利,因为他们拥有军事成功的秘密,这一观念是如此根深蒂固和流传广泛,以至于克劳狄乌斯·萨尔马西乌斯(Claudius Salmasius)最初为奥兰治亲王弗里德里希·亨利(Frederick Henry)写作的《罗马军队》(*De re militari Romanorum*)一直被有意拖到1657年才出版。^②纳索的威廉·路德维希曾深入研究过波利比乌斯有关坎奈战役的叙述。他发现,佩罗蒂翻译的波利比乌斯著作的那个部分并不可靠,因此需要沃尔拉特·冯·普莱森(Volrat von Plessen)重新翻译。^③

博丹把波利比乌斯评为能力最强的实用派历史学家,利普西乌斯则为统治阶级描绘了一个战争权威波利比乌斯,因此1600年左右,对波利比乌斯作品的阅读和研究达到了空前绝后的程度。他那难解且不够经典的语言,对那些希腊语水平已经达到新的高度,而且对晚期的希腊语尤其感兴趣的读者(如萨尔马西乌斯和格老秀斯)来说,不再是障碍。卡索邦从不曾发表他计划中的庞大注疏,但他1609年的校勘与翻译本,为解释提供了最好的指南,而且读来是一种享受。在导言中,他简要总结了当时人钦佩波利比乌斯的动机,高扬他对军事与外交技艺的把握,以及他理解事件原因的能力。他坚称波利比乌斯是一个虔诚的人,甚至赞扬了后者的文风。他对波利比乌斯与修昔底

^① W. Hahlweg, *Die Heeresreform der Oranier und die Antike*, Berlin, 1941, 并请见 G. 奥斯特赖奇(G. Oestreich)精彩的系列论文,现汇集在 *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin, 1969 中。W. Hahlweg, “Das Kriegsbuch des Grafen Johann von Nassau-Siegen”, 现已收入 *Die Heeresreform der Oranier*, Wiesbaden, 1973 发表, 对波利比乌斯的声望来说, 该文具有异乎寻常的重要性。我对它的了解源自奥斯特赖奇的慷慨。

^② G. Oestreich, *Geist und Gestalt*, 68 做出了这个结论, 那里不曾引用证据。关于一般的背景, 请见 M. Roberts, *The Military Revolution 1560-1660*, Belfast, 1957, Inaug. Lecture.

^③ W. Hahlweg, *Die Heeresreform der Oranier*, 1973, p. 340.

德、色诺芬、萨鲁斯特和李维等做了有利于前者的比较，并且更欣赏波利比乌斯而非塔西佗：“实际上，对年轻人来说，还有什么比把阅读《编年史》作为起点更加有害呢”(*quid enim principi, praesertim iuveni, lectio illorum Annalium esse queat pernitosius?*)？

对于波利比乌斯在英格兰的流行，卡索邦 1610 年移居伦敦很可能有所贡献。但威廉·卡麦登(William Camden)几乎不需要来自卡索邦的鼓励，就把波利比乌斯的著作作为他 1615 年的《伊丽莎白时代的英格兰与爱尔兰史》(*Annales rerum Anglicarum et Hibernicarum regnante Elizabetha*)的导师了。^①

17 世纪有关或围绕波利比乌斯的大量博学的著作(如 1634 年 H. 瓦莱西乌斯[H. Valesius]的《佩莱斯奇乌斯摘要》(*Excerpta Peiresciana*)以及雅各布·格罗诺维乌斯[Jacobus Gronovius]1670 年的注疏)，得到了对这位历史实用主义大师热情的支持。1615 年，格老秀斯把普鲁塔克和波利比乌斯的著作列入了他的研究计划之中，但对修昔底德的著作置之不理。^②1623 年，当格拉尔杜斯·约翰奈斯·沃西乌斯把波利比乌斯的著作作为其《史学的艺术》(*Ars Historica*)的中心人物时，他不过是表达了常识。其《论希腊史》(*De historicis graecis*, 1651 年第 2 版)赞扬波利比乌斯说，“如果你关注政治上的精明和军事上的知识，他不比任何人逊色”(*civilem prudentiam si spectes et scientiam militarem nulli fuerit secundus*, 第 124 页)。

在后来的合校本中，卡索邦的影响很容易就能辨别。例如，约翰·

^① H. Trevor-Roper, *Queen Elizabeth's First Historian*, W. Camden, London, 1971, Neale Lecture, p. 21. 关于弥尔顿(Milton)，请见 J. A. Bryant, *Phil. Quart.*, 29, 1950, pp. 21-27。波利比乌斯著作的拉丁语译本在 15 世纪已经到达英格兰，请见 R. Weiss, *Humanism in England*², Oxford, 1957, p. 152。

^② H. Grotii et aliorum, *De omni genere studiorum recte instituendo dissertationes*, Lugduni Batavorum, 1637, p. 11. 非常确定的是，波利比乌斯和普鲁塔克的著作都被归于“政治的”(politic)作品。尽管格老秀斯鼓励读者从现代史学家开始，“然后再接触较古老的”(*ac paulatim deinde in remotiora eniti*)，但他避免就历史学家的问题提出详尽建议。他相信，波利比乌斯的作品是圣路加文风的榜样，“因此路加多次引用波利比乌斯这位他喜欢的作家”(*utitur ita saepe Polybius quem sequi amat Lucas, On Acts 17, 18, Opera omnia theologica II*, Amstelaedami, 1679, 630 b 60)。也请见他有关《使徒行传》第 11 章第 26 节(II, 609 b 5-6)的注释，他说，“这位出色的《路加福音》的作者，不止一次地使用了波利比乌斯的作品”(*Polybius non semel usurpat, scriptor Lucae [sic] lectus*)。[更多细节请见我的 J. L. 迈尔斯(J. L. Myres)讲座《英国人与土耳其人之间的波利比乌斯》，牛津，1974 年。]

德莱顿(John Dryden)编写了一部波利比乌斯的《人物》。1693年,它作为H.谢尔斯爵士(Sir H. S[shears])译本的序言发表。像卡索邦一样,德莱顿关注的问题,仍是波利比乌斯和塔西佗谁是更好的史学家。可是,他本人有某些有趣的观念,那并不必然是因为更好的学术启发的。他相信,君士坦丁大帝汇集了作为使节的波利比乌斯的“谈判”记录。由于他认为君士坦丁大帝是英国人,因此他能得出下述结论,“我为自己的国家感到幸运,我们种族的一个王子(如同君士坦丁那样)获得了这样的荣誉:用我们伟大的史学家的这些残篇命令基督教世界。”

但是,如果人们严肃地追寻17世纪波利比乌斯声名的线索,则可能需要解释其名声焦点的变化。这种变化最终在18世纪初的英国非常清晰地表现出来了。如今吸引注意的,是波利比乌斯对混合政制的描绘。英国的权力制衡被比附为罗马的权力制衡。由于英国也是一个宗教被民政权力控制的国家,波利比乌斯,或者说任何其他作家,有关罗马宗教的任何论述,都会受到他们饶有兴趣的讨论。甚至有关早期国会的辩论也涉及波利比乌斯。不过这是个非常不同的故事,我希望在别的地方来讲。

我要概述一下我所搜集到的故事,作为今天的结语。约1420年,作为第一次布匿战争的历史学家,波利比乌斯的著作在佛罗伦萨被列奥纳多·布鲁尼发现。虽然到15世纪中期,他的著作已经被翻译为拉丁语,但他作为思想家和作为政治思想家的名声,似乎流传并不广泛。也是在共和国的佛罗伦萨,其第6卷的重要性于16世纪初首次得到马基雅维利和其他人的承认。甚至有关他的第一部文献学著作似乎也出现于佛罗伦萨,由波利提安完成。印刷其希腊语文本的想法,让意大利人发生兴趣的时间似乎太晚。波利比乌斯著作在德国的出版,与希腊研究的新阶段相呼应,并且带有欧洲史学新的训诫和实用腔调。16世纪后半期,波利比乌斯的声望迅速蹿升。他的名声的基础,是他作为军事和外交史家的专业知识。荷兰的共和派把他的教训牢记于心,只是这个教训是查斯图斯·利普西乌斯从新教和共和制转向天主教和君主制以后才阐述出来的。最后,波利比乌斯及其新教徒的校勘者卡索邦逃亡英国,而荷兰人更有理由仍然忠诚于他们两人。

在波德利安图书馆卡索邦的图书与手稿中,在不列颠博古馆中,我如此多次地享受了作为卡索邦身后同行的乐趣,如今我从日内瓦向他的记忆力致以敬意。他是这里的公民,也是一个教授。

99 七、法比乌斯·皮克托撒谎了吗？*

关于罗马的起源，我们希望了解什么？事实上，我们为什么希望了解有关罗马起源的任何事情？除专家外，没有人太关心希腊人或日耳曼人的起源，哪怕纳粹都无法激起人们对日耳曼人起源的广泛兴趣。但我们的文化遗产中，一个部分似乎是希望了解罗马建城的真相，犹如我们希望了解希伯来人走出埃及的真相一般。理由自然是犹太人和罗马人对于他们自己早期的历史有非常确定的概念，并且赋予它们相当的重要性，而希腊人和（古代的）日耳曼人对于他们自己的过去的观念非常混乱，而且从不曾重视它。由于人们发现我们无法从字面上接受犹太和罗马传统，用某种其他版本的故事取代它们的企图从未停止。这样的兴趣并不必然导向理性的和有价值的问题，至少就罗马人而言如此（关于希伯来人宗教的起源，要提出纯粹无关痛痒的问题更加困难）。人们期待考古学能够证实或否认罗慕路斯（Romulus）和老塔克文（Tarquinius Priscus）的存在；人类学和语言学被用来界定罗马民族的种族构成。对这些问题的回答一直不令人满意，或许并不让人吃惊。我们还不清楚是否有罗慕路斯或一个等于罗慕路斯的人存在，也不清楚有关强奸萨宾妇女的传说是否反映了真实的事件。

部分原因纯粹是考古学家们运气不好。因为对一个识字社会的历史而言，书面文献较任何其他东西都重要。但到目前为止，对公元前500年之前的罗马，只发现了两件几乎无法弄懂的拉丁语铭文以及三份埃特鲁利亚语的涂鸦（后者刻在陶瓶上）。不过，部分原因是问题的性质与资料的性质处于直接冲突之中，而人们认为资料会提供答案。对罗马广场和巴拉丁山的系统发掘以及其他地区的零星发现，已经提供了有关早期罗马墓葬、圣地、小茅屋与要塞的信息，以及从埃

*原载 *The New York Review of Books*, 5, 3, 16 September 1965, pp. 19-22, pp. 19-22。是 A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, 1964 的书评。

特鲁利亚和希腊进口货物的信息。但所有这些都不足以呈现一个社会的画面，更不用提政治组织了。除非考古的方法有出人意料的完善，否则发掘不可能解释贵族和平民区分的真正起源。我们更不能期待考古学能提供早期罗马的军事与王朝史，以取代令人不满的文献史料勾勒的画面。在考古学上，霍拉提乌斯兄弟(the Horatii)与库利亚提乌斯兄弟(the Curiatii)的决斗无法(或者说尚未)被证伪。

有关考古学已经为我们呈现了一幅古风时代罗马新图景的说法，恰恰被下述事实证伪：考古学家如今越来越多地求助于文献史料以对他们的发现进行必要的整合。E. 吉尔斯塔德(E. Gjerstad)将其奠基性的《早期罗马》的前3卷专用于系统收集与分析考古资料，却将另外两卷(尚未出版)分配给了书面文献。事实上，如果说最近关于早期罗马的著作有任何值得注意的东西，那就是人们日益重视与文物不同的文本。G. 杜麦兹尔(G. Dumèzil)有关罗马社会制度起源于印欧人的著作，几乎都建立在文本的基础上；R. 温纳(R. Werner)最近有关罗马共和国发端的巨著也是如此。由于我们今天提出的关于罗马起源的问题，都源自对文献传统的不信任，因此合理的做法，是回到文本以弄清这些问题的表述是否恰当，以及是否值得问这些问题。

普林斯顿高等研究院的A. 阿尔弗尔迪(A. Alföldi)新著的巨大优点，是它对文献史料的重新考察，而且意图明确：重新定义根本性问题。这是一部关于基本问题的著作，证明作者具有独立观察与创造性解释事实的特殊天赋。阿尔弗尔迪认为，现代史学家低估了罗马历史传统中有意造假的成分。如众所周知，罗马的第一位史学家是一位贵族元老法比乌斯·皮克托，第二次布匿战争时，就是说，大约公元前210—前200年时，他用希腊语写出了自己的著作。他的著作已经失传，但直接或间接引用的证据表明，它非常有影响，塑造了后来数代人有关罗马过去的图景。作为一个用希腊语写作，处在一个罗马必须对抗汉尼拔在希腊人中的宣传的时代，法比乌斯令人生疑。人们有理由把他作为罗马的代言人，试图让自己的国家在希腊人的眼中变得令人尊敬。在法比乌斯的历史中发现宣传成分，阿尔弗尔迪当然并非第一人，但他是第一位指出法比乌斯整个著作是对罗马的过去随意加以重构的人，意在对当时的希腊人粉饰罗马的形象，所以它本质上没有任

何事实基础。事实上,阿尔弗尔迪还给法比乌斯的发明补充了另一个意图:作为法比乌斯家族自豪的一分子,他不会错过任何机会去败坏敌对者如克劳狄家族的名声。

一般的观念认为法比乌斯·皮克托及其后继者(所谓的编年史家)主要是对已经存在的传统加以搜集和加工,而阿尔弗尔迪则认为,即使那个传统曾经存在,也已经被这位罗马宣传的顶级大师即法比乌斯·皮克托歪曲得几乎片甲无存了。这意味着阿尔弗尔迪对界定此前罗马历史传统的性质,即使仍有某些兴趣,也十分有限。他根本没有长篇讨论史诗宴会诗歌、大祭司年代记、官员名录、葬礼演说,以及神庙记录等,对于这些文献,此前的研究者曾把它们作为罗马人有关其过去的历史写作的基础。对阿尔弗尔迪来说,重要的是曾经利用过共和国编年史的李维、哈利卡那苏斯的狄奥尼修斯以及其他人等,太经常地成为了法比乌斯欺骗伎俩的受害人。

在做出了如此否定性的评论后,对阿尔弗尔迪而言,要继续重建他自己的早期罗马史就不容易了。在抛弃了所有他认为罗马史学家从法比乌斯那里得到的东西后,要发现他能够相信的史料,就相当困难了。但他仍然相信,他手中仍有足够多的东西去构建早期罗马的新画面。他利用了某些他认为独立于法比乌斯的古代史学家的片段,部分埃特鲁利亚文物,部分拉丁语铭文,尤其是所有零散的有关罗马国家行政单位与宗教仪式的史实性材料。就此而言,他的方法并不新鲜。虽然蒙森对法比乌斯·皮克托持有不同意见,但他也相信,对古风时代的罗马史而言,宗教与法律传统是较编年史家的叙述更好的证据。可是,阿尔弗尔迪使用其资料的方式及其所得出的结论,是全新的。简要地说,他相信,在公元前500年前的约150年中,君主制的罗马持续地处在这一或那一埃特鲁利亚人城市的控制下。塔克文家族

不过是统治过罗马的埃特鲁利亚人王朝中的一个。其他国王分别来自卡雷(Caere)、弗尔奇(Vulci)和克鲁西翁(Clusium)。在这些被遗忘的国王中,阿尔弗尔迪发现了一个奥鲁斯·维本那(Aulus Vebe-nna)——英雄时代罗马一个非常模糊的人物。在神秘的马斯塔尔那(Mastarna)身上,他发现了另一位国王。此人曾激起博学的皇帝克劳狄(Claudius)的好奇心(但克劳狄认为,马斯塔尔那是国王塞尔维乌

斯·图利乌斯的埃特鲁利亚语名字)。

在阿尔弗尔迪的重构中,罗马不仅是一个不断更换埃特鲁利亚人统治者的城市,还是拉丁同盟的成员。公元前500年后数年(阿尔弗尔迪确定的年代),当埃特鲁利亚人不再统治罗马时,罗马人仍是拉丁同盟不太起眼的成员,在联邦领导下与相邻的部落战斗着。公元前5—前4世纪,拉丁同盟与罗马的关系逐渐变化。约公元前350年,曾是众多拉丁城市一员的罗马最终崛起,成为它全权的统治者和主人。

在阿尔弗尔迪的重构中,两个部分之间存在某种程度的不协调。它的一部分宣布罗马屈从于埃特鲁利亚城市,另一部分则声称,罗马服从于拉丁同盟。我们看不出,公元前500年之前,罗马如何既受埃特鲁利亚人统治,又是一个具有高度发达军事组织、非常单一的拉丁同盟的成员。阿尔弗尔迪肯定,拉丁同盟的圣所拉维尼翁自很早时候起就接受埃特鲁利亚人的影响似乎是可能的,更具体地说,是从埃特鲁利亚接受了埃涅阿斯的神话。但这并不能成为公元前6世纪埃特鲁利亚人控制拉丁同盟的证据,更不用说还要解释埃特鲁利亚人控制下的拉丁同盟如何仍具有活力了。可是,对阿尔弗尔迪理论两部分间不协调的讨论,至少对我而言,是多余的,因为我相信,总体上看,他对法比乌斯·皮克托及其重建的早期罗马史的评价,是随意的,而且几乎可以肯定是错误的。

在一个我们了解如此之少的领域,猜测难以避免。我们只能钦佩阿尔弗尔迪观点的大胆及其独创性。但对我们对法比乌斯全部的了解,正好与阿尔弗尔迪的理论——法比乌斯发明了后来关于早期罗马的公认的传统——相反,我仅提出几个论点。普鲁塔克确切地宣称,在叙述罗慕路斯的故事时,法比乌斯追随了希腊作家佩帕莱图斯的狄奥克莱斯(Diocles of Peparethus),就我所知,阿尔弗尔迪并未提到这点。老普林尼同样明白无误地宣称,在法比乌斯之前50年,西西里的历史学家蒂麦乌斯叙述了塞尔维乌斯·图利乌斯的某些改革,其内容与我们在罗马史料中看到的相符。阿尔弗尔迪只好毫无说服力地宣布,普林尼弄错了,蒂麦乌斯从不曾谈到塞尔维乌斯·图利乌斯。更糟的是,阿尔弗尔迪把法比乌斯根本不可能表达的意见归到后者头上。例如,他认为法比乌斯把塞尔维乌斯·图利乌斯与马尔塔尔那视为同

一人,而不管是法比乌斯,还是共和国时代的编年史家,显然甚至都不知道马斯塔尔那的名字,阿尔弗尔迪(第215页)援引的哈利卡那苏斯的狄奥尼修斯第3卷第65章第6节,显然并没有阿尔弗尔迪认为它具有的那个意思。

如果阿尔弗尔迪主张的对法比乌斯的评价缺乏基础,那他随后对早期罗马史的重建就是偏颇的。更细致的考察证明了它的弱点。阿尔弗尔迪拿来证明埃特鲁利亚人曾统治罗马的史料,要么过于薄弱,无法证明任何东西,要么实际上证明结果正好相反。我只提一个例子。阿尔弗尔迪(第209页)写道:

在老加图有关拉丁人酒神节的叙述中,他为我们保存了有关历史事实非常珍贵的记忆。在加图报道的一个传说故事中,卡雷的国王麦曾提乌斯(Mezentius)据说曾给拉丁人强加了一种令人难堪的义务:每年向他输送他们生产的葡萄酒……这个故事肯定反映了埃特鲁利亚人在拉丁姆的统治,而于民族自豪感不利,也让编年史中有关早期拉丁人历史倾向性的歪曲报道感到难堪,但它无可置疑……这个故事……涉及整个拉丁姆,罗马自然被包括在其中。

然而,如果我们看看加图的文本,或者毋宁是那些曾阅读过加图已失传著作的人的文本(他们全被阿尔弗尔迪征引了),事情就明显起来:加图所说的故事与阿尔弗尔迪说的故事相当不同。加图说的是:拉丁人在面临被埃特鲁利亚国王麦曾提乌斯征服的危险时,曾向朱庇特发誓。一旦赢得战争,他们就兑现了自己的承诺,每年将新酒祭献朱庇特。这个故事的关键,是拉丁人击败了埃特鲁利亚人并且保持着自由,至少这次如此,但阿尔弗尔迪得到的结论正好相反。

罗马共和国传统暗示,公元前6世纪的罗马是一个强大的城市,公元前5世纪,因为内部斗争和好战的邻邦的压力,罗马走向衰落。阿尔弗尔迪至少抛弃了该传统的前半部分,代之以下述画面的罗马:公元前6世纪,它并不重要,公元前5世纪,它日益强大和独立。对那些相信“塔克文王朝伟大的罗马”的人,阿尔弗尔迪言辞激烈,称他们为“狂热派和机会主义者”(第319页)。但他提供的证据并不令人信

服。在数个案例中，他的证据源于显而易见的错误。

根据我们目前拥有的证据，显然无法得出有关早期罗马历史确定性的结论。但即使我们充分给予阿尔弗尔迪证明事实相反的努力以它应有的尊敬，对我而言，他的著作仍然证明，公元前3—前2世纪的罗马史学家，了解大量有关罗马过去的真正的事实者，首要的是法比乌斯·皮克托。毫无疑问，在某些点上，考古和碑铭证据对文献资料的纠正具有决定意义，但考古证据很大程度上似乎印证了编年史提供的罗马图景：与公元前5世纪相较，公元前6世纪的罗马更加富裕，思想上更加富有冒险精神。我不明白阿尔弗尔迪为何宣称，E. 帕利贝尼(E. Paribeni)最近关于希腊陶瓶进口到罗马的研究，代表了“对我们正在讨论的历史进程评价的戏剧性转向”(第333页)，并且支持了下述观念：公元前5世纪的罗马至少像公元前6世纪一样富庶和独立。事实是帕利贝尼说明，在罗马广场发现的238片陶片中，近190片属于公元前6世纪后半期。

更加难以评价的是1964年轰动性的铭文的发现，其中两片是埃特鲁利亚语的，一片是腓尼基语的，其地在圣塞维拉(Santa Severa，即古代的皮尔吉[Pyrgi])，地处罗马北部的第勒尼安海北岸。阿尔弗尔迪写书时当然不可能把它们考虑进去。皮尔吉是埃特鲁利亚人城市卡雷的港口，就我们目前能够理解的而言，3片铭文都是卡雷的同一位国王进献给同一位迦太基女神的。发现者将其文本定在公元前500年左右。如果这个年代正确，则它证明一座埃特鲁利亚人城市与迦太基人有着非常密切的合作，而据波利比乌斯记载，那时罗马与迦太基签订了第一个条约。阿尔弗尔迪认为，波利比乌斯的年代不可能正确，并且认为波利比乌斯受到了法比乌斯·皮克托的欺骗。实际那个条约应属于公元前348年，后一年代是其他史料提供的(第352页)。然而我们可以轻松地证明，就罗马与迦太基的条约而言，法比乌斯·皮克托绝无任何欺骗。但最近的这个发现(如果总是认为对新文献的定年和解释更接近正确的话)补充了一个新的推测，支持了波利比乌斯的定年，而且完全不可能增加人们对阿尔弗尔迪如此专断主张地偏激处理罗马史料的信心。

此时，一个玩世不恭的人很可能评论说，到底是法比乌斯·皮克托

105 还是阿尔弗尔迪正确,几乎没多少区别。无论如何,都无法恢复早期罗马真实的历史。但通过小心解释证据提出的假设,和那些与证据冲突的假设之间,是存在区别的。历史研究越来越投身于探索遥远的过去,假设在那里必然存在。只有严格的控制,才能阻止人们创造出规模宏大的想象性的历史(和最后对想象式历史的通俗化)。

—

312年10月28日，基督徒突然而且出人意料地发现，他们赢得了胜利。^①尽管对于向君士坦丁显现的符号的性质，人们存在不同的意见，但那场胜利是一个奇迹。在仇恨与复仇的氛围中，胜利者意识到了他们的胜利。向世界宣布米尔维安桥(the Milvian Bridge)胜利的声音尖利且带着无法消解的憎恨，那就是拉克坦西(Lactantius)的《论迫害者之死》(*De mortibus persecutorum*)。^②这篇出自《论神的愤怒》作者之手的可怕小册子中，含有某种先知的暴烈，却没有启发那鸿(Nahum)吟诵尼尼微陷落的那首歌所具有的悲剧的救赎感。“他的愤怒犹如火焰倾泻而出，顽石都被他劈开。上帝是善，在麻烦的日子里，是强有力的堡垒。”这里至少还有某些基本的淳朴，与4世纪这位修辞学家自得且成熟的散文相去甚远。拉克坦西并非唯一。更加冷静但同样无情的优西比乌斯(Eusebius)重新叙述了那些曾迫害教会者遭遇的报复。在我们眼前，在为保卫旧耶路撒冷而牺牲的犹太人与为创建新耶路撒冷对抗同一个罗马帝国而牺牲的基督徒之间，自然出现了某种共同的东西。现代学者发现，他们能够轻松地证明，在内容和形式上，这些犹太烈士都是基督教殉道者的原型。但学者们诸如此类的发现，与

*本文首次发表于A. Momigliano, ed., *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, the Clarendon Press, Oxford, 1963, pp. 79-99。

本讲稿的注释意在提供的，不过是最近文献的介绍，请参见我后来发表在 *Riv. St. Ital.* lxxxi, 1969, pp. 286-303的论文。

① 但请见P. Bruun, “The Battle of the Milvian Bridge: The Date Reconsidered”, *Hermes*, lxxxviii, 1960, pp. 361-370。他把那场战役定在311年。

② 标准注疏是J. Moreau, *Sources Chrétiennes*, Paris, 1954。请见W. Nestle, “Die Legende vom Tode der Gottesverächter”, *Arch. F. Religionsw.*, xxxiii, 1936, pp. 246-269, 重印于 *Griechische Studien*, 1948, p. 567。一般论述请见J. Stevenson, *Studia Patristica*, I, Berlin, 1957, pp. 661-677。S. Rossi, *Giorn. Ital. Filol.*, xiv, 1961, pp. 193-213 缺乏说服力。

4世纪的现实几乎无关。学生憎恨他们的导师,然后自己也被憎恨。优西比乌斯可能是一个犹太人后裔,他用“愿基督的敌人灭亡”的快乐欢呼,重述了源自约瑟弗斯有关围困与占领耶路撒冷的故事。从个人的角度看,无论是拉克坦西,还是优西比乌斯,都不曾在戴克里先(Diocletian)的迫害中遭遇大难,或许并非偶然。可能像塔西佗与图密善(Domitian)的关系一样,他们的声音代表了多数人的仇恨:那些人在恐惧中而非在身体上的痛苦中幸存下来。优西比乌斯一度与他的导师潘菲鲁斯(Pamphilus)命运非常接近,后者在监狱中等待被处死时,继续写作其有关《圣经》的著作。^①

即使当时有人主张基督徒与异教徒宽容并和平共处,他们也迅速被排挤出去了。如优西比乌斯在其《福音的准备》的导言中清楚表明的,基督徒已准备接管罗马帝国。优西比乌斯强调了罗马和平与基督的启示之间的关联性。事实上,这种思想并不新鲜。基督徒已经让复返教会卑贱与受迫害的状况成为不可能。所有这些暗示的教会内部的问题与冲突暂时可以放在一边。如果我们低估了基督教的决心与近乎狂暴,就无法理解4世纪的革命,以及与之同时产生的新史学。正是依靠这种决心,基督徒感激并利用了那一奇迹,它把君士坦丁变成了基督教会的支持者、保护者,后来还是立法者。

一个事实足够雄辩:在基督教史学领域,所有先驱者的作品都早于我们或许可以称之为异教史学中与他们相对的那些人的年代。拉克坦西的《迫害者之死》约写于316年;优西比乌斯的《教会史》约于312年出了第一版^②;其《君士坦丁传》——其真实性几乎无可置疑——的写作时间,不会早于337年太多。^③亚大纳西(Athanasius)的《圣安

^① H. J. Lawlor and J. E. L. Oulton, *Eusebius, The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine*, London, 1928年英译本,1954年重印,该书汇集了史实,有导言和注释。也请见S. Liebermann, *Ann. Inst. Phil. Hist. Orient.*, vii, 1939-44, pp. 395-446。

^② 关于《教会史》不同版本这个有争议的问题,我无意在这里讨论,特别请参见施瓦兹在该书校勘本的导言(Berlin, 1909, volume iii)以及Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie s. v. Eusebius*的文章(现重印于 *Griechische Geschichtschreiber*, 1957, pp. 540 ff.);R. Laqueur, *Eusebius als Historiker seiner Zeit*, Berlin and Leipzig, 1929; H. J. Lawlor and J. E. L. Oulton, 译本导言,1928;H. Edmonds, *Zwite Auflagen im Altertum*, Leipzig, 1941, pp. 25-45(有书目)。

^③ 1956年以前的书目请见B. Altaner, *Patrologie*, 5th ed., Freiburg im Br., 1958, p. 209。现请补充J. Straub, *Studia Patristica*, I, Berlin, 1957, pp. 679-695。

东尼传》属360年左右。在异教的作品中,没有任何作品可以绝对肯定地属于君士坦丁去世之前。《罗马帝王记》声称在戴克里先和君士坦丁时代已经写成,但不管是对是错,多数现代学者更倾向于360年之后的年代。^①典型的三部曲——奥莱利乌斯·维克托(Aurelius Victor)的《帝王记》(*caesares*)是其中的一部——是360年之后才编成的。^②欧那皮乌斯(Eunapius)的智者属于异教史学,约发表于395年。^③大约也是在395年,安米亚努斯·马凯利努斯完成了他的著作。^④总体上看,就其创造性的作品而言,基督徒的作品早于异教的。基督徒发动了攻势,异教徒处于守势。

到该世纪末,形势发生了变化。提奥多西乌斯(Theodosius)的去世引发了一场政治危机,蛮族很快利用了这个机会,发动前所未有的入侵。国家对神学问题的干预,对于那些曾经见证过普利西安派审判以及对他们的残酷处决的人来说,没有那么大的吸引力。许多基督徒对自己不那么自信了,回归了异教。许多异教徒则更具攻击性,敢于公开宣布新宗教应为帝国的崩溃负责。在异教方面,顺从让位于愤怒,在基督徒方面,攻击性被迫转变为自卫。顺便说一点,这带来了用希腊语书写的异教历史写作的复兴。在4世纪意识形态领域的斗争中,异教的希腊史学本来一直缺位。因此,395—410年间,史学显然有所发展,只是它已经在本讲座的范围之外。虽然我们不会完全忽视它们,但我们的分析会限于312—395年间。基督徒目标明确的决心到312年突然明显起来,但那是数百年来纪律与思想的结果。在迫害与不自然的宽容中,教会发展出其正统的观念以及历史的天命概念。它

^① 我的文章重印于 *Secondo Contributo alla storia degli studi classici*, Rome, 1960, pp. 105-143。那里提供了我希望补充 W. Enssalin, *Studi Claderini-Paribeni*, I, 1956, pp. 313-323; J. Straub, *Bonner Jahrbücher*, clv-clvi, 1955-56, pp. 136-155 的书目。特别请见 E. M. Štaerman, *Vestnik Drevnej Istorii*, 1957, I, pp. 233-245 以及 A. I. Dovatur, *V. D. I. quoted*, pp. 245-256。施塔耶尔曼文章的译文发表于 *Bibl. Class. Orient.*, v, 1960, pp. 93-110。J. Schwartz, *Bull. Fac. Lettres Strasbourg*, xl, 1961, pp. 169-176 的文章并未打动我。更多书目请见 *Engl. Hist. Rev.*, lxxxiv, 1969, p. 566 以及 E. J. Bickerman, *Riv. Fil. Class.*, 101, 1973, pp. 25-31 的经典文章。

^② 这个问题在我的 *Secondo Contributo alla storia degli studi classici*, pp. 145-189 有讨论。更进一步的书目请见 G. Puccioni, *Studi Ital. Fil. Class.*, xxx, 1958, pp. 207-254, and *Ann. Accademia Normale Pisa*, xxvii, 1958, pp. 211-223。

^③ 也请见 W. R. Chalmers, *Class. Quart.*, N.S., iii, 1953, pp. 165-170。

^④ 但请见 O. J. Maenchen-Helfen, *A. J. Ph.*, lxxvi, 1955, pp. 384-400。

以胜利者的姿态,凭借更大的权威,再度声明其无可辩驳的神介入历史的模式,以及对偏离者无情的灭绝。基督教史学的基础,早在米尔维安桥战役很久之前就已经奠定。

我们全都知道那个故事:一个人走进伦敦书店,要求买一本希腊语的《新约全书》。店员回到内室,10分钟之后回来了,严肃地说:“先生,很奇怪啊,但希腊语似乎是《新约全书》唯一尚未被译过去的语言。”这个故事可能提醒我们注意两个事实:第一个,是有过一个时候,只有希腊语版本的《新约》可用。第二个,也更加重要的事实,是在那个时候,如同现在一样,希腊语版本的《新约全书》,或者说同样的,希腊语版本的《旧约全书》,都难以在书店中找到。约180年,一个盖伦(Galen)那样的人可能走进书店,结果只是发现,它们所售卖的,是他本人讲座未经授权的版本。盖伦虽然对基督徒有兴趣,但他可能几乎找不到《圣经》,它并非针对异教徒的文献。它的希腊语不够优雅,拉克坦西注意到,“对这个世界的智者、有学问的人以及统治者们来说,神圣的《圣经》尚缺少名声”(*apud sapientes et doctos et principes huius saeculi scriptura sancta fide care[ajt]*, Inst. V, 1, 15)。如果我们看到一个对《圣经》略有了解的异教徒,例如《论崇高》的佚名作者,我们可能猜测其受到犹太人的直接影响,而且是很正当的猜测,因为《论崇高》的作者是卡拉克特的凯奇利乌斯的学生,而后者似乎是个犹太人。^①一般来说,罗马帝国有教养的异教徒不管是对犹太人的历史还是基督教的历史,都一无所知。如果他们希望得到关于犹太人的资料,他们就挑选那些歪曲的二手文献,如我们从塔西佗的书中读到的那些东西。结果是对犹太人或基督教历史有一手了解的人,一般伴随着对犹太教或基督教的皈依。人们因获得新宗教而了解了新的历史。严格地说,皈依意味着发现了一部从亚当和夏娃到当时的一部新历史。^②

^① 请见 A. Rostagni, *Anonimo-Del Sublime*, Milan, 1947; E. Norden, “Das Genesiszitat in der Schrift vom Erhabenen”, *Abh. Berlin. Akad.*, 1954, p. 1。

^② 关于基督教历史图景的暗示意义,请参见诸如 L. Tondelli, *Il disegno divino nella storia*, Turin, 1947; O. Cullmann, *Christus und die Zeit*; 2nd ed., Zürich, 1948; W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, 2nd ed., Stuttgart, 1951; R. L. P. Milburn, *Early Christian Interpretations of History*, London, 1954; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, Stuttgart, 1953; C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, Munich, 1956。也请见 H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, 1945, 以及 S. G. F. Brandon and K. Löwith, *Numen*, ii, 1955 的研究成果。

新的历史并不能消灭旧的。亚当和夏娃以及随后的历史,某种程度上需要向一个由丢卡利翁(Deucalion)、卡德摩斯(Cadmus)、罗慕路斯和亚历山大大帝的后代居住的世界呈现。这造成了数不清的新问题。第一,需要向异教徒传授犹太版本的历史;第二,人们期待基督徒史学家会让下述反对意见噤声,即基督教是新的,因此是不值得敬重的;第三,异教活生生的事实需要被纳入犹太人—基督徒的救赎框架中。基督徒很快就需要创造一种新的编年史,以使其既能满足基本教导的需要,又能实现更高层次的历史解释意图。基督徒的编年史家们需要如今被皈依者认为属于他们自己的历史;还要证明犹太—基督教信条的古老,并且要提供一种天定历史的模式。其结果,与异教的年代学不同,基督徒的年代学也变成了历史哲学。与异教的基本信条不同,基督徒的基本历史信条不能不触及人类命运的基本问题。在放弃异教崇拜时,皈依者被迫放大自己的历史视野,他可能第一次用通史的话语进行思考。

基督教年代学的开创性工作在4世纪之前早已完成。^①参与这项工作的人中,最伟大的名字包括亚历山大里亚的克莱门特、优利乌斯·阿非利加努斯(Julius Africanus)以及罗马的希波吕图斯,都属2—3世纪。他们创建了神管理世界的框架;把希腊化的历史年代学改造成为基督教的科学,并把一些最重要教区主教的名字补充到异教世界的国王与官员名单中。他们呈现历史的方式,是让救赎的构架易于被观察到。通过引入代表使徒继承关系的主教名单的简单办法,他们确立了正统的标准。关于基督复临和世界末日时间的计算,对教会来说从来就不是多余的。由于归到圣约翰名下的《启示录》已经确立了自己在教会中的权威地位,关于千年王国的计算是成倍的增加。基督教意义上普世性的年代学,必须不仅把开端考虑在内,也要把结局考虑在内。它要么接受千禧年信仰,要么就必须与之战斗。年代学和末世学

^① 除基本著作 H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzant. Chronographie*, Leipzig, 1880-1898 外,我仅提及下列著述: A. Hamel, *Kirche bei Hippolyt von Rom*, Gütersloh, 1951; M. Richard, *Méл. Sciences Religieuses*, vii, 1950, p. 237, and viii, 1951, p. 19(论希波吕图斯); B. Kötting, "Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus", *Hist. Jahrb.*, lxxvii, 1957, pp. 125-139; P. Courcelle, "Les Exégèses chrétiennes de la quatrième églogue", *Rev. Etud., Anc.*, lix, 1957, pp. 294-319; A. - D. Van Den Brincken, *Studien zur Lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Düsseldorf, 1957 以及那里的书目。

合二为一了。优利乌斯·阿非利加努斯和希波吕图斯都是千禧年的坚定信仰者,但并不相信它会马上来临。不过这种历史哲学更大的意图,从不曾与眼前的任务——告诫和启示信徒——分离开来。希波吕图斯《历史年代学》的导言清楚表现了这一点。且让我们从其拉丁语译本之一中援引一个句子(另一个句子被纳入了354年的《历史年代学》之中),他的意图是要证明“应当做出什么样的分类和惩罚,然而他们父辈的以色列种子,以什么样的方式到基督那里得以完成”(*quae divisio et quae perditio facta sit, quo autem modo generatio seminis Israel de patribus in Christo completa sit*)。

4世纪初时,基督教的年代学已然渡过其创始阶段。优西比乌斯所做的,是订正和完善其前辈的工作,其中他特别依赖的,是优利乌斯·阿非利加努斯。^①他订正了在他看来属于错误的细节,甚至到了降低《圣经》英雄相对于异教英雄的优先性的程度。对优利乌斯·阿非利加努斯来说,摩西是奥古格斯(Ogyges)的当代人,被优西比乌斯减去了300年,变成了凯克罗普斯(Kekrops)的当代人。他并不害怕抨击圣保罗有关《士师记》年代学的猜测,大量地利用了波菲力等犹太的和反基督教的史料。他引入了从亚伯拉罕开始纪年的计算方法,让他避免了根据《创世记》最初数章建立年代学的陷阱。他似乎是利用并列表格来呈现不同民族年代记的方便方法的第一人。尽管有人将这种方法归于卡斯托尔(Castor)或优利乌斯·阿非利加努斯的创造,但在更早的历史年代学家,似乎不曾有任何人利用过它。优西比乌斯犯了许多错误,但它们不再让我们吃惊。50年前,爱德华·施瓦兹为挽救优西比乌斯作为能干的历史年代学家的名声,曾经猜测原件失传的优西比乌斯《编年史》的现存两个抄本,即圣哲罗姆的拉丁语改写本和佚名的亚美尼亚语译本,系以有窜入文献的文本为基础的,而它被冒充成优西比乌斯的。这种猜测或许并不必要,而且我们也无法确定亚美尼亚语版本是否较圣哲罗姆的拉丁语译本更接近原作。两种版本所反

^① 施瓦兹之后,基本的著作是R. Helm, “‘Eusebios’ Chronik und ihre Tabellenform”, *Abh. Berl. Akad.*, 1923, p. 4. 也请见R. Helm, *Eranos*, xxii, 1924, pp. 1-40, and S. Schöne, *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus*, Berlin, 1900, D. S. Wallace-Hadrill, “The Eusebian Chronicle: the extent and date of composition of its early editions”, *J. T. S.*, N.S. vi, 1955, pp. 248-253。

映的,都是优西比乌斯思想中无法避免的奇思异想。因为对优西比乌斯来说,年代学是某种介于精确科学与宣传工具之间的东西。

但是,我们发现君士坦丁皇帝这位精明且世俗的顾问并无千禧年梦想。优西比乌斯,还有追随他的圣哲罗姆,在清除千禧年梦想中发挥了基础性的作用。他们当然不会彻底根除它,在大主教奚拉里(Hilarian)4世纪末写出的《论时间的走向》(*De cursu temporum*)中,它再度出现过。^①在苏尔皮奇乌斯·塞维鲁斯(Sulpicius Severus)关于那个时代的思想中,它们也发挥了作用。^②如我们已经指出的,该世纪结束时的灾难,犹如它们让现实的其他部分变得不同那样,把千禧年之梦也改变了。

由于优西比乌斯的努力,历史年代学仍然是4世纪基督教教导形式中的典型。它彰显的是对历史模型而非细节的关注。

在历史教育上遇到问题的实际并非基督徒。异教徒也有他们自己的麻烦,但我们马上可以指出教授历史时基督徒与异教徒的差异。在他们的基础教育中,异教徒并不关心终极价值。他们关心的,主要是让有关罗马过去的知识保持活力。在3世纪的社会与政治震荡后,一个新的统治集团崛起了,要记住罗马历史的简单事实,对他们来说显然有些难度。^③这也解释了为何优特罗皮乌斯(Eutropius)和(鲁菲乌斯?)·菲斯图斯([Rufius?] Festus)两人都受皇帝瓦伦斯(Valens)委托,准备一份罗马历史的简短摘要。优特罗皮乌斯是第一个响应王室召唤的,但收入托伊布纳尔丛书中77页的文本对瓦伦斯来说仍然太厚了。于是随后菲斯图斯把自己的作品限定在20页左右。他并不谦虚,但比较严格,把自己的作品推荐给这位极端自夸的元首(gloriosissimus princeps)时说,它甚至比摘要都简短,因为它只列举事实。那些出身行省军队或者日耳曼的新人们获得了权力和财富,需要某些关于罗马过去的知识。他们需要与幸存的元老贵族混合,而在元老中,有关罗马历史与古迹的知识是非常严格的(de rigueur)。君士坦

^① 编辑过的文本载 C. Frick, *Chronica Minora*, i, 1892.

^② S. Prete, *I chronica di Sulpicio Severo*, Vatican City, 1955.

^③ E. Malcovati, "I Breviari del IV secolo", in *Annali Università Cagliari*, xii, 1942.

丁堡新元老院的建立又增加了一个特权阶级,让教育问题复杂化了。君士坦丁堡的元老虽然选自东部行省自治市的上层阶级,不大可能没有受过教育,但拉丁语和罗马史并非他们的强项。这些人也需要《摘要》(*breviaria*)。优特罗皮乌斯的著作很快就被利巴尼乌斯的一个朋友翻译成了希腊语,并且开始了其在拜占庭世界辉煌的历程。很少有其他拉丁作家能够吹嘘自己的著述至少连续出了3个希腊语译本。

113

异教徒的《摘要》立场的特征是中立,对基督徒并无威胁。它们根本没有任何宗教方面的内容,因此不可能让基督徒不快。基督徒则相反,很轻松地利用它们为自己服务。在君士坦丁堡,优特罗皮乌斯的著作非常成功,那里的贵族们很快就以基督徒为主了。以354年《历史年代学》知名的基督徒编纂者在自己的著作中纳入了一部异教徒对罗马历史概要的复述,即所谓的《罗马城编年史》(*Chronica urbis Romae*)。^①当圣哲罗姆决定把优西比乌斯的《编年史》续写到378年时,他利用了诸如奥莱利乌斯·维克托(Aurelius Victor)和优特罗皮乌斯等作家,更不用说《罗马城编年史》了。可能的情况是,他是把它作为354年历史年代学的一部分了解的。可是,所有这些都只强调了一个事实:基督徒不曾编辑可与优特罗皮乌斯和菲斯图斯的作品相提并论的著作。如果说4世纪的基督徒不需要摘要,因为那时他们非常自信,那到该世纪末,当罗马历史的异教版本获得权威性时,基督教徒编写的历史概要似乎就不是那么多余了。苏尔皮奇乌斯·塞维鲁斯在高卢汲取了异教文化,是第一个意识到这个缺陷,并且在400年左右就来填补这个空白的人。他把基督教的年代学、《圣经》与世俗的历史(*historici mundiales*)即异教历史学家融合起来,其意图仍是早期基督教年代学的双重目标,“我曾试图教授无知者,并同有学识的人争辩”(*ut et imperitos docerem et litteratos convincerem*)。后来即约417年,奥罗修斯追随了他的榜样,当时他应圣奥古斯丁之请,撰写一部罗马史的摘要以支持奥古斯丁的《上帝之城》(*Civitas dei*)。从中世纪的立场看,奥

^① Mommsen, *Über den Chronographen vom J. 354*, 1850, 该文部分重印于 *Ges. Schriften*, vii, 其仍是标准著作。文本载 Mommsen, *Chronica Minora*, i, 1892。

罗修斯提供的,可以说是对异教罗马史摘要所做的最终的歪曲。^①

二

摘要不过是史学的入门功夫。到目前为止,我们已经考察了那些意在让读者注意事件而非重新叙述它们的著作,但一个重要的事实已然显现。不管它是年代学的形式,还是后来《摘要》的形式,基督徒编纂的出版物都清晰地传达着一个信息:人们有理由怀疑,异教徒编纂的多数读物是否传达了任何信息。苏尔皮奇乌斯·塞维鲁斯与奥罗修斯在为一种事业而战,我们应当牢记,苏尔皮奇乌斯·塞维鲁斯表达了安布罗斯和都尔的马丁(Martin of Tours)所感受到的愤怒:在普利西安派的争论中,他们反对诉诸世俗的力量。因此,要把一部异教徒的手册改造成基督教的,非常容易,但要把基督教的变成异教的,就几乎不可能。随后我们会接着考察基督徒汲取了异教的观念,而异教徒却不会利用基督教的,可能有一个例外于这一规律的例子。可是,这个规律仍然成立,我们只要指出那个世纪的趋势就足够了,而且碰巧还可以解释基督教如此轻松胜出的原因。恰恰因为这个潮流如此明显,或许我们可以想当然地再补充一个案例,即异教历史的《摘要》轻松被转变成基督教的案例。关于《佚名的瓦莱西亚努斯》(*Anonymus Valentinianus*)的第一部分,一切都值得怀疑。这是一部名为《皇帝君士坦丁的出身》(*Origo Constantini imperatoris*)的简短的君士坦丁传记,但它非常可能写于4世纪,而且从奥罗修斯的作品看,其中很少的关于基督教的片段系后来的窜入。果真如此,则《皇帝君士坦丁的出身》就是一个完美的例证:一部异教徒的作品,由于简单地添上了几个基督教的片段,就被变成基督教的了。^②由于原文相对中立的立场,基督徒很容易就接管了它。异教徒方面则始终避免基督教发难。

114

^① 最近的文献中,请见 K. A. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Munich, 1952, 也请见 J. Straub, "Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches", *Historia*, I, 1950, pp. 52-81。

^② 塞西(R. Cessi)校勘的《佚名的瓦莱西亚努斯》的文本和讨论刊于 *Rer. Ital. Script.*, 1913。但这里并未接受他的结论。D. J. A. 威斯特胡斯(D. J. A. Westerhuis)1906年的格罗宁根学位论文仍非常有价值。新版本请见 J. Moreau, Leipzig, 1961。

基督教的主动程度如此之高,以至于他们也毫不犹豫地利用犹太人的作品。伪斐洛(Pseudo-Philo)的《圣经古史手册》最初是一部犹太人的《圣经》历史手册,似乎是1世纪用希伯来语为犹太人写作的,后来被译成希腊语。4世纪时,所有迹象表明,它被变成了基督徒的手册,并被译成了拉丁语。^①

因此产生的问题,是基督徒是否在更高层次的原创性历史写作领域也变成了大师,他们是否也在那里证明了他们同化他人却不被同化的能力。

如果对这个问题的回答是个简单的肯定,那问题就不值一提了。史学较高层次的传统形式对基督徒缺乏吸引力。他们发明了新的形式,这些发明则是对公元前5世纪以后和16世纪之前史学最为重要的贡献。然而,基督徒仍允许异教徒继续做他们传统史学形式的主人。简短说来,基督徒发明了教会史和圣徒传,但不曾企图把普通的政治史基督教化。他们对一般传记的影响比我们期待的要小。比如,4世纪时,基督徒不曾认真地尝试提供他们的修昔底德或塔西佗著作的版本,而这两位史家当时仍得到严肃的研究。用基督教话语对普通的军事、政治和外交史做出重新解释的工作,既不曾尝试过,更不曾成功过。《迫害者之死》的作者拉克坦西或许是唯一触及社会与政治事件的基督教作家。他处理这些问题的保守与元老式的态度,肯定让那些自视为中产阶级下层的基督徒感到难堪。他从不曾严肃地创造出他自己的政治解释,作为分析者,他无法与安米亚努斯·马凯利努斯并提,甚至无法与《罗马帝王记》并提。

后果是清楚的。不曾有任何真正的奠基于希罗多德、修昔底德、李维和塔西佗的政治经验之上的基督教史学作品流传到中世纪。6世纪时,这一点已经明显,当时诸如普罗科皮乌斯那样的政治与军事史家,其面貌和方法基本都是异教的。15—16世纪,当人文主义者重新发现他们的希罗多德、修昔底德、李维和塔西佗著作时,他们也再度发现了某种没有明显基督教替代品的东西。我不能说是否可能有基督教的替代品,即不能说如果早前有一位基督教的塔西佗的话,他是否

^① 请见 G. Kisch, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicalium*, Notre Dame, Indiana, 1949 的校勘本。

较宗教改革之后的塔西佗更为睿智。但我必须指出,让马基雅维利和圭恰尔迪尼成为可能的条件,源自公元4世纪。政治和军事史仍无可救药地属于异教。在较高层面的史学中,没有任何类似于把异教的《摘要》简单基督教化的东西。

在这个问题上,优西比乌斯再度具有了决定性影响。除非发现新的材料,否则对于他究竟从其先驱者,特别是从那个影子般的赫格西普斯(Hegesippus)那里受益多少,我们将永远无法知道。^①但相当清楚的一点是,赫格西普斯写的是护教书,不是历史。就教会史的创立而言,不曾有任何其他名字能够真正与优西比乌斯竞争。当他宣称自己是“进入这个领域的第一人,犹如踏足某些蛮荒且从未开拓的道路那样的旅行者”时^②,他并不是虚荣地自夸。

如任何其他有教养的人一样,优西比乌斯知道恰当的历史是什么样子的。他知道,那是一部修辞学作品,其中要有尽可能多的虚构的演说,最少量的真正的文献。由于他选择提供充足的文献而避免创作演说,他一定打算创造某种不同于普通历史的东西。那么,他是打算创作一部历史的预备性作品,一部《备忘录》(*ὑπόμνημα*)吗?这不大可信。第一,历史《备忘录》(*ὑπομνήματα*)一般限于当代的事件。第二,如优西比乌斯所说,好像他是在写历史,而非为一部未来的历史搜集材料。

施瓦兹在其最为异想天开的时候,提出德国教会史(Kirchengeschichte)教授是他们糟糕的希腊语的受害者。他们不明白,《历史集成》(*Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*)并非教会史,而是研究教会史的材料(Materialien zur Kirchengeschichte)。当然,施瓦兹正在进行一场反对德国大学中孤立的教会史研究的伟大战斗,而赞同其信念的我们,几乎无法就这样的一个悖论谴责它,但它真的是一个悖论。^③

^① 在最近的著述中,请见 K. Mras, *Anz. Oesterr. Akad.*, 1958, pp. 143-145; W. Tlefer, *Harv. Theol. Rev.*, liii, 1960, pp. 143-154。

^② 在众多著述中,请参见 H. Berkhof, *Die theologie Eusebius' von Caesarea*, Amsterdam, 1939; idem, *Kirche und Kaiser*, Zürich, 1947; F. E. Cranz, *Harv. Theol. Rev.*, xlvi, 1952, pp. 47-66; K. Heussi, *Wissenschaftl. Zeitschr. Univ. Jena*, vii, 1957-1958, pp. 89-92; F. Scheidweiler, *Zeitschr. F. D. Neut. Wissenschaft*, xlvi, 1958, pp. 123-129; D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, London, 1960。

^③ “Über Kirchengeschichte”, 1908, in *Gesammelte Schriften*, i, 1938, pp. 110-130.

优西比乌斯非常清楚,他正在撰写一种新型的历史。在他看来,基督徒就是一个民族,因此他写的是民族史。但这个民族有着超自然的起源。虽然奥古斯都时代它已经出现在这个世界上,但它诞生于天堂,“首要地是关于基督本人的安排”(I, 1, 8)。这个民族并不进行一般的战争,它的斗争对象是迫害与异端。在基督徒民族之后的,是基督,犹如在其敌人之后是魔鬼一样。教会史注定不同于一般的历史,因为它是抗击魔鬼的历史,后者企图污染教会的纯洁性,那是由使徒的传承保证的。

戴克里先迫害时期,优西比乌斯已经开始搜集材料,但他从未忘记他最初的意图,那就是写出一部有关过去的史实以及受迫害教会的特征的著作。他以对任何古代论辩者来说都自然的方式堆砌从著名权威和记载那里摘引的史料。由于他处理的是代表某一思想流派的教会,他能从那些他颇为了解的哲学流派的历史中,学到大量铺陈问题的做法,因为它们要处理主张的争议、真实性问题、掌门(scholarchs)的继承问题等。但他抛弃了异教哲学家传记中所有轶事与世俗性质的内容。这就是我们为何永远不可能知道亚历山大里亚的克莱门特是否喜欢吃青无花果,并在太阳下暴晒它们的原因,在斯多葛派的芝诺的传记中,轶事与世俗的内容是固有的要点。同时,优西比乌斯肯定了解犹太—希腊化的史学,不管是对他还是我们,弗拉维乌斯·约瑟弗斯都是这类史学的榜样。在约瑟弗斯的著作中,他找到了重视过去、辩护的口吻、有关教义的插话以及对文件的展示(虽然不是那么丰富)等方法。尤其是与普通异教民族不同的民族观念。犹太史学尤其强调遥远的过去与较近时代相较具有的重要性,以及相较于政治,崇拜所具有的重要性。

有关优西比乌斯把哲学史方法与犹太—希腊化史学路径融合的看法,至少具有作为其思想来源指南的优点。可是,那远不能解释其著作的主要特征。在教会史与任何其他制度的史学之间存在着明显的区别。迫害一直是基督教会无所不在的因素;异端则是一个新概念,(无论其起源如何)在任何其他思想流派中,哪怕是在犹太教中,都不曾具有同等的重要性。以正统观念及其与迫害性当局的关系为基础所做的有关基督教会的叙述,注定是与任何其他历史叙述都不同的

东西。事实证明，优西比乌斯选择的新型解说方式，对基督教所代表的新型制度来说，是足够了。它奠基于权威之上，而非异教史学家为之自豪的自由判断之上。他的同时代人感到他创造了一个新的开端。续作者、模仿者和翻译者层出不穷。有些（特别是索佐麦努斯[Sozomen]）在史学风格上企图更加传统，更多地遵从修辞学传统，但不曾有任何人偏离优西比乌斯创造的基本构架，即强调对迫害者和异端的斗争，因此而强调了教义传统的纯洁性与延续性。

优西比乌斯引入了一种新型的历史叙事方式，它的特征是赋予更遥远的过去以重要性，教义争论占据核心地位，并且大量使用文献。

对于常常萦绕在我心中的两个问题，我尚无答案：从卡西奥多鲁斯(Cassiodorus)到比德(Bede)、到布雷默的亚当(Adam of Bremen)、再到索尔兹伯里的约翰(John of Salisbury)，中世纪是否存在纯粹的教会史学派；如果有的话，这个学派是否可以用其对文献具有特殊兴趣来形容它。可以肯定的是，16—18世纪的教会史（特别是早期教会史），较任何其他类型的历史都显示出更多的博学特征，以及对证据锱铢必较的分析。没有任何世俗的历史可以与《马格德堡世纪》或巴罗尼乌斯(Baronius)的著作并肩。它的表达自然是激烈的论辩，那是宗教改革时代教会史的特征。但我们或许非常好奇的是，如果缺乏了优西比乌斯及其直传门徒们的先例，文艺复兴时代的教会史家是否也会走上博学与使用文献、碰巧还包括不忍卒读的道路。反过来，我们或许会好奇，如果没有教会史的先例，近代的政治史学是否会从修辞和实用主义转向使用注释和附录。第一个将小心核查史料应用到罗马帝国史的，是勒那安·德·提莱蒙(Le Nain de Tillemont)，他出自教会史领域，在两个领域都有著述。在圣日耳曼-德-普莱(St Germain-des-Prés)的摩尔派(the Maurists)中，博学从教会史扩展到世俗历史，甚至扩及文学史。我们或许都低估了教会史在发展史学方法中的影响。史学史新的一章所以始自优西比乌斯，不仅因为他发明了教会史，还因为他写作时利用文献，那是完全不同于异教史学家的做法。^①

于是，我们被带回到主要的观点上。通过创建教会史而抛弃政治

^① W. Nigg, *Die Kirchengeschichtsschreibung*, Munich, 1934, cf. H. Zimmermann, "Ecclesia als Objekt der Historiographie", *Sitzungsb. Akad. Wien*, ccxxxv, 1960.

史,优西比乌斯让历史学具有了正面和负面的意义。与他相似的,是另外一位发明了圣徒传却把将军和政治家的传记留给异教徒的基督徒。这位发明者是亚大纳西,其《圣安东尼传》马上为优亚格利乌斯(Euagrius)翻译成拉丁文了。在圣徒传兴起的背后,暗示了一种复杂的模式,它包括《圣徒传》(*exitus illustrium virorum*)、犹太人的传说、哲学家的传记,以及对非凡功绩的赞颂,等等,对此这里无需多论。K.霍尔(K. Holl)和R.赖岑施泰因的研究,似乎已经证明,亚大纳西更多地是直接得到了毕达哥拉斯派“神一般的人”(θείος ἄντρος)的启发,例如,在菲罗斯特拉图斯的《图安那的阿波罗尼乌斯传》,在杨布里柯(Iamblichus)所写的毕达哥拉斯本人的传记中,我们会看到“神一般的人”。^①亚大纳西意图将那些依靠上帝帮助走向上帝的基督教圣徒和那些实际上本人就是神的异教哲学家对立起来。通过对异教哲学家理想的致命打击,他企图创造一种后来在普通基督徒中极其流行的理想类型。只有一小撮异教徒相信,毕达哥拉斯和狄奥根尼是可能存在的最优秀的人。大多数异教徒对赫库莱斯(Hercules)、阿基琉斯(Achilles)和亚历山大大帝更感兴趣。但在基督教社会中,圣徒很快就被承认为唯一的理想中的完人。这让亚大纳西开创的圣徒传取得了独特的地位。它高居于所有其他类型的传记之上,因为所有其他类型的人都劣于圣徒。比较而言,国王与政治家的寻常传记变得微不足道。圣徒传最重要的特征之一,是通过记录大量的魔鬼的活动,给史学提供了一个新的维度。说魔鬼大批入侵史学早于蛮族大规模入侵罗马帝国,并且伴随着蛮族入侵,并非夸张。对“史学中的魔鬼”的充分研究,只能留待瓦尔堡学院将来的名为《古典传统中的魔鬼》的课程。这里可以说的,不过是魔鬼似乎尊敬对文献类型的经典区分。他们在传记中获得了地位,但只能偶尔闯入“编年史”。

写一部基督徒式的、不同于圣徒传的国王的传记所遇到的困难,在优西比乌斯的《君士坦丁传》中已经明显存在了,虽然在那之前20年,亚大纳西的《圣安东尼传》可能已经写成。除了把君士坦丁的一生

^① Cf. R. Reitzenstein, *Sitzungsber. Heidelberg. Akad.*, I, 1914, n. 8; K. Holl, *Ges. Aufsätze*, ii, 1928, pp. 249-269; K. Heussi, *Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936; A. - J. Festugière, *Rev. Et. Grecques*, 1, 1937, pp. 470-494; H. Dörries, *Nachr. Ges. Wiss. Göttingen*, xiv, 1949, pp. 359-410. 也请见R. T. Meyer, *Ancient Christian Writers*, x, 1950中《圣安东尼传》的英译文。

作为虔诚生活的典范外,优西比乌斯别无选择。如他本人所说,是“虔诚生活的榜样”(*παράδειγμα θεοσεβούς βίου*)。这个任务肯定并未超出优西比乌斯的天赋,但它违背了任何人都有的对真理的尊敬。此外,它暗示其忽略了所有在一个将军和政治家传记中都有的叙述:军事的荣耀、政治的成功、对人类世俗事务的关注,以及所有其他伴随着权力的狂热。难怪这部君士坦丁传从未获得成功,对后来的传记几乎没有任何影响,并且让某些现代学者乐于否认它是优西比乌斯的作品,哪怕这个结论有遭遇纸草学证据挑战的危险。对后来的基督徒来说,撰写圣徒传记,较之写作一个皇帝的传记,仍要更加轻松。我们或许会同情埃因哈德(Eginhard),因为他决定为了写查理大帝的传记,回到苏埃托尼乌斯那里去。

三

所以,我们可以发现,不应期待4世纪基督徒与异教徒的直接冲突会在较高层次的史学层面上发生。尽管基督徒气势汹汹,但局限在他们自己新的历史与传记范型中。优西比乌斯的《君士坦丁传》是不会再度出现的实验,从史学上说,是一个死胡同。异教徒获允继续发展他们自己的领域。这或许强化了他们避免在史学领域与其可怕的邻居进行直接对话的倾向,在多数异教历史学者中,对基督教的反对属于猜测而非证明。它表现在对过去的异教历史学家,诸如萨鲁斯特、李维和塔西佗等的细心阅读和模仿。这同时明显体现在对最具基督教特征的价值观如谦卑和贫穷含蓄的拒绝。但它很少表现为明确的批判性评论。在《罗马帝王记》中,有那么两三句话听起来像是批评基督徒。其中一句是和善的评论:在埃及,“那些崇拜塞拉皮斯(Serapis)的人实际上是基督徒,而那些自称基督教主教者,事实上是忠实于塞拉皮斯的”(Firmus, 8, 2)。在奥莱利乌斯·维克托《帝王记》(*De Caesaribus*)的最后一个句子中,可能包含对君士坦提乌斯二世的基督教神父的批评,他说,“正因为皇帝至高无上,因此对大多数皇帝的祭司来说,就没有什么行为是残忍的”(*ut imperatore ipso praeclarious, ita apparitorum plerisque magis atrox nihil*)。但请留意他多么小心翼翼地

宣布皇帝并无责任。最后,我们有安米亚努斯·马凯利努斯对罗马教士阶层和其他主教如亚历山大里亚的克莱门特的著名批评,但请再度注意,同一个安米亚努斯赞扬了基督徒的殉道者,并尊敬行省主教无瑕的生活。异教徒注定要小心,他们的态度,完全是那种大度且公正的自由主义。《罗马帝王记》无论如何都不是庞大的反基督的宣传册子,尽管某些学者认为如此。与此相反,在他自己的私人教堂中,理想型皇帝塞维鲁·亚历山大(Severus Alexander)崇拜耶稣以及亚伯拉罕。安米亚努斯·马凯利努斯努力把基督教中纯粹和简单的宗教(*absoluta and simplex religio*)与陈旧的迷信(*anilis superstitionis*)区分开来(XXI, 16, 18)。根据他的看法,重要的是美德(*virtus*),而非异教崇拜或基督崇拜。如众所周知,在叙马库斯(Symachus)、圣奥古斯丁的部分异教徒通信人以及那扎利乌斯(Nazarius)的《颂辞》中,也能看到这种态度。鲁菲乌斯·菲斯图斯并非基督教的信奉者,他对异教的同情,表现在他专用于叙述朱利安那不成比例的篇幅中,其中充满对其主人瓦伦斯的上帝的敬意,“愿那位你信仰并且把自己托付给他的友好神灵赐予你永恒的幸福”(Maneat modo concessa dei nutu et ab amico cui credis et creditus es numine indulta felicitas)。这是一种拯救自己良心非常得体的方式,同时还不开罪自己的主人。

唯一的例外是欧那皮乌斯,据佛提乌斯记载,其4世纪的历史如此反对基督教,以至于它需要重新编辑,以让它不那么富有攻击性。这部历史大部分失传,但其现存的残篇足以清晰表明欧那皮乌斯的态度,其《智者列传》甚至更加明显。在后一书中,朱利安是英雄,其为新柏拉图主义的异教所做的辩护全无限制。如果说朱利安赢得了胜利,那是因为正确的神灵帮助了他。在劳伦提亚努斯抄本(Codex Laurentianus)的欧那皮乌斯《智者列传》的页边,我们仍能看到拜占庭读者愤怒的评论。欧那皮乌斯的意图,显然是拿他的《智者列传》与基督教的圣徒传竞争,对后者的崇拜他抱着鄙视态度(Vit. soph. 472)。但是欧那皮乌斯所反映的,是4世纪末已经变化了的风气,那时甚至最为乐观的异教徒也不再抱有基督教会宽容的幻想。^①此外,他特别的反应,是一位为希腊文人而非西部异教贵族写作的教授的反应。如我们注

^①《智者列传》现可以阅读G. Giangrande, Rome, 1956年的校勘本。

意到的,东方的希腊人异教徒似乎只是在4世纪末才变得吵闹起来。在该世纪,拉丁语是异教史学使用的主要语言。

在西方,在拉丁史学家中,对基督教的抵抗表现为沉默与俯就的混合。他们很少提到基督教,即使提到,也是客气与善意的讥讽占主导地位。重要的是大面积的沉默,其模糊性让4世纪异教的拉丁史学具有了一种奇特的欲言又止与神秘的味道。史学史学者们很少面临如此难以定年、难以从其复合性分析和归于一个确定背景的作品。我们第一次遇到了合作完成的历史著作,那增加了它不可捉摸的程度。

《罗马帝王记》是史学史上谜题的经典例证。这部作品假冒出自6个作者之手,时间分布在戴克里先与君士坦丁统治下的不同时期。所谓的作者中,至少有些人宣称他们合作创作。这种团队作品的说法令人迷惑。合作版的“剑桥式历史”在古代并不普遍,书写意在轰动且毫无章法,被纳入这部著作中的那些伪造的文献并无明确意图。有一到两个段落可能指向后君士坦丁时代,即使不是作品的全部,至少是那些段落本身。但《罗马帝王记》的年代与意图仍属未解决的问题。

名为*Origo gentis Romanae*的三部曲不那么有名,但神秘性同样突出,它的书名必须译成《罗马人民史》,其中包含一部罗马起源的历史,从萨顿(Saturn)时代写到莱穆斯被谋杀,一部篇幅短小的从罗慕路斯到奥古斯都的传记合集(所谓的《名人列传》[*De viris illustribus*]),最后一部分是360年之前的罗马皇帝短小但完整的传记。皇帝的传记出自奥莱利乌斯·维克托之手。我们知道,他是朱利安的朋友,曾在特奥多西乌斯时代任罗马城市长(*praefectus urbi*)。三部曲另两个部分的作者佚名,他们出自两个不同类型的作者,任何一个都不可能是奥莱利乌斯·维克托。第四位扮演了编者的角色,将三个小册子合并后形成了现在的三部曲。所有这些人都是异教徒。我曾在别处指出,三部曲的编者可能企图在皇帝朱利安时代写出一部完整的异教徒版本的罗马史。但这纯属猜测,尽管我相信并非不合理。编者本人不曾就准确的意义和他编订的年代发表任何意见,他可能了解354年的《基督徒历史年代学》,因为他肯定采用了被纳入354年《历史年代学》的创作框架,它让我们想起《罗马城编年史》。对我来说,这部三部曲的特殊和重要之处,在于它不曾对基督教有任何直接的暗示。作者是

异教徒,所以不曾提到基督徒。

如果《罗马帝王记》和《罗马人民史》三部曲是谜题,则安米亚努斯·马凯利努斯可以说并不神秘。^①与古代多数史学家比较,他较多地谈到了自己。他锐利的眼光总是在搜寻个性特征;他是一个充满令人愉快的好奇心的人。可是,我们对安米亚努斯到底了解多少?他甚至不曾告诉我们,作为一个来自安条克的希腊人,为何选择拉丁语为其文学语言。他很少谈到当时的神学争论,对人民的宗教情感几乎只字未提,而那些肯定是他最为了解的。他对巫术的兴趣似乎超过神学,可是,神学最为重要。他是个士兵,但他显然对军事组织不感兴趣。他有那种不说明背景却能描述一个人物的神奇能力。他从不暴露自己,其历史可以用他自己的话作为主题句,“无论是谁,在他思考我说过的话时,也请小心留意我略过未论者”(*quisquis igitur dicta considerat, perpendat etiam cetera quae tacentur*, xxix, 3, 1)。具有象征意义的,是他军事生涯中最伟大的功绩,是当波斯人攻破阿米达(Amida)城池时,他能悄悄从被围困的城市逃脱。在第26—31卷——那是他392年以后撰写的,当时提奥多西乌斯强化了对异教的攻击——中,他可能对宗教问题采取了更为沉默的态度。但即使是此前的各卷,虽然成书于更加宽容的年代,也并非更直言不讳。他不喜欢日耳曼人,但他不愿对蛮族成功的原因加以分析,也众所周知。他鄙薄罗马贵族的贪婪和欲望难填,尤其是阿尼奇乌斯家族(the Anicii),当时他们正转向基督教。但他不可能在总体上反对元老阶层,他们中有他的异教徒朋友普莱特克塔图斯(Praetextatus)、欧普拉克西乌斯(Eupraxius)和辛马库斯。他虽然是个性敏锐且热心的判断者,但却避免直言不讳,让我们自己琢磨。比较而言,他的导师塔西佗倒是秉笔直书的典范了。

如果说沉默、对异教过去的热爱、温和与博学是拉丁历史学家的突出特征,则基督教徒并不太害怕他们的作品。这个类型的历史学家

^① 这里只要提到两部有关安米亚努斯的著名专著就够了,它们分别是W. Ensslin, *Klio*, Beiheft, xvi, 1923和E. A. Thompson, Cambridge, 1947。充分的书目可以在下述著述中找到:C. P. T. Naudé, *Am. M. In die lig van die antieke Geskiedskrywing*, diss., Leiden, 1956; V. S. Sokolov, *Vestnik Drevnej Istorii*, 1959, 4, p. 43-62。也请参见S. Mazzarino, “La propaganda senatoriale nel tardoo impero”, *Doxa*, iv, 1951, pp. 121-148; Idem, “La deniceratuzzazuibe dekka cyktyra nel Basso Impero”, *Rapports XI Congrès Intern. Sciences Historiques*, ii, Stockholm, 1960, pp. 35-54; L. Dillemann, *Syria*, xxxviii, 1961, pp. 87-158。

可以让其他史学家感到高兴。安米亚努斯·马凯利努斯、《罗马帝王记》以及现已失传的尼科马库斯·弗拉维亚努斯(Nicomachus Flavianus)的历史,6世纪在叙马库斯和卡西奥多鲁斯的圈子中仍有人阅读,那时对罗马历史的兴趣有所复兴。^①但就我们所知,安米亚努斯、《罗马帝王记》和奥莱利乌斯·维克托从未非常流行。至少这些历史著作之一的《罗马帝王记》犯有蓄意不诚实罪过的事,并非此类史学仍有力量的一个象征。在此如此之多的4世纪的历史著作失传之时,进行概括难免不公正。就我们所知,我们一直要记住下述事实:4世纪真正的异教徒会发现,他们得到最深刻满足的地方,不是撰写新的历史,而是抄录现存的历史,尝试解决博古学派的问题;评论维吉尔和其他经典;用异教精神阅读和创作诗歌。真正的激情,存在于那些企图通过直接的宗教崇拜、讨论古代的风俗、研究古代的作家,来复活过去的人身上。我认为,如果我们把马克罗比乌斯(Macrobius)、叙马库斯、塞尔维乌斯(Servius)和多那图斯(Donatus)视为较安米亚努斯·马凯利努斯更典型的异教徒,则这种直觉是正确的。曾写过历史《摘要》的菲斯图斯有时被与菲斯图斯·阿维努斯(Festus Avienus)视为同一人,后者是阿拉图斯(Aratus)作品的译者。这种同一论现已站不住脚,因为历史学家菲斯图斯甚至被欧那皮乌斯指控为无神论者(第481页)。诗人菲斯图斯·阿维努斯是尼科马库斯·弗拉维亚努斯家族的朋友,热心忠诚于朱庇特以及他的母国埃特鲁利亚的诺提亚(Nortia)女神。^②他去世时,其子在他的墓碑上写道,朱庇特向他敞开了天空,而儿子的诗句呼应了他父亲的诗句:

菲斯图斯,您看,闪光的朱庇特正为您打开天堂的大门,以便您进来!(*Nam Iuppiter aethram, pandit, Feste, tibi candidus ut venias camque venis [I. L. S. 2944]*)

这似乎是西方即将灭亡的异教的精神动力。因此,那个知道到哪里发现真正敌人的圣奥古斯丁并不为当时用拉丁语写作的异教历史学家如安米亚努斯·马凯利努斯等烦扰。希腊史学家如欧那皮乌斯

^① 请见我的 *Secondo Contributo alla storia degli studi classici*, 1960, pp. 123-135。

^② Cf. A. Garroni, *Bull. Comm. Arch. Com.*, 1915, pp. 123-135.

124

等,甚至更不会让他担心,因为他可能不了解他们,因为他对希腊语的掌握水平一般。但他对把罗马的过去理想化感到困扰,在4世纪拉丁的博古派、诗人和诗人的注疏者中间,他看到了这种情绪,并把他们视为到该世纪末明显起来的对基督教新抵抗的根源。他回溯到博古派的源头,主要是瓦罗,以削弱他们著作的基础。他与当时的博古派、情感强烈的异教徒战斗,而不是与当时的史学家战斗。后者可以让其自然死亡,但前者必须与之战斗。结果我们会在《上帝之城》中看到,也可以在圣奥古斯丁的学生奥罗修斯的著作中看到,后者受他劝诱,写了一部对抗李维而不是《罗马帝王记》或安米亚努斯作品的读者的著作。一切都照计划发生了,只有一个例外:4世纪异教的历史学家并未真正走向灭亡,他们只是休眠了若干世纪。他们属于史学史中的古典传统,对此,无论教会史有着怎样的优点,都无法替代。虽然我们可能从优西比乌斯那里学会了核查参考文献——这并非微小的收获,但我们仍是希罗多德和修昔底德的学生,因为我们仍然从安米亚努斯·马凯利努斯那里学习关于后期罗马帝国的历史。^①

^① 也请见 J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, thèse, Pais, 1961, 以及 W. Lammers, ed., *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, Darmstadt, 1961, 附书目。

4世纪时,较之拉丁语的西方,希腊语的东方经济上更加强大,军事上更加安全,宗教上更加基督教化。君士坦丁堡崛起到新罗马的地位,是最为具体的表现,但安条克的名气几乎与之相当。然而,拉丁语是法律的语言,很大程度上也是行政管理的语言,它还是军队的语言。许多希腊人感到,他们必须学习拉丁语,恰恰是因为那让他们在罗马行政机构中职业生涯的前景变得更加乐观了。在埃及(在其他说希腊语的地区无疑也是如此),人们首次开始阅读拉丁语诗歌和历史。在安条克,利巴尼乌斯(Libanius)逐渐担心拉丁语修辞学教师的竞争(*Or.*, 2, 44; 58, 21 Förster; *Ep.* 870 Wolf = 951 Förster)。拉丁语的能力成为说希腊语的人炫耀的能力,并且在散文和诗歌中记载下来:“你饱读法律,把意大利人的才气与阿提卡如蜜般甜美的话语混合起来了。”^①对东方异教的知识人来说,拉丁语还具有额外的吸引力:它是帝国基督教化相对较轻者使用的语言。罗马的贵族们拥有仍忠实于古老神灵的名声(尽管并不总是名实相副)。^②他们高兴地阅读、翻译和模仿着希腊人的作品。^③可是,任何当时景象的细致观察者,都会轻

*原刊于 *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, serie III, IV, 4, 1974, pp. 1393-1407。本文的希伯来语译文作为安米亚努斯的希伯来语译本的“导言”发表过,它由已故的萨拉·多莱茨基(Sara Dvoretzky)翻译,由耶路撒冷的比亚利克学院(Bialik Institute)1974年出版。

① I. Ševčenko, “A Late Antique Epigram”, *Synthonon*, Paris, 1968, pp. 29-41, 附有丰富的书目。也请见 A. - J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris, 1959, p. 411。

② H. Bloch in A. Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, pp. 193-218, 但请见 P. Brown, *JRS*, LI, 1961, pp. 1-11 (= *Religion and Society in the Age of St Augustine*, London, 1972, pp. 161-82)。

③ 请见诸如 W. Speyer, *Naucleriu und sein Kreis*, München, 1959, 以及 W. Schmid, *Gnomon*, XXXII, 1960, pp. 340-360 的评论, 参见 F. Vittinghoff, *HZ*, CXCVIII, 1964, pp. 529-574。

松地发现异教的拉丁语作家的地位正日益变得脆弱。在圣约翰·克吕索斯托姆(St John Chrysostom)和两位格里高利登上思想的舞台之后,拉丁基督教开始重夺思想上的主动权。4世纪最后的若干年为圣安布罗斯、圣哲罗姆和圣奥古斯丁支配。^①

128

因此,拉丁文学的历史学家被迫把一桩强有力的事实纳入相当复杂的情势中:最伟大的拉丁语诗人和最伟大的拉丁语史学家都是东方的异教徒,其母语为希腊语。前者为克劳狄安(Claudianus),生于埃及^②;后者是安米亚努斯·马凯利努斯,来自叙利亚。两人都是在移居意大利后才赢得声望的。在约380年移居罗马之前,安米亚努斯一直在军队的精英团队“皇家骑兵队”(*protectores domestici*, 15, 5, 22)中服役。军队不仅只使用拉丁语,而且本质上对宗教冲突漠不关心。^③

我们对安米亚努斯的生平所知甚少。除392年左右一封利巴尼乌斯致安米亚努斯的书信(*Ep. 983* Wolf = 1063 Förster)外,我们对他的了解,全部来自其历史著作。例如,与李维或安米亚努斯本人的榜样塔西佗比较,他好像极其不愿谈论自己。然而,在撰写自己著述的过程中,即使一个非同寻常的史学家可以谈到自己,也是有限的。此外,其《历史》失传的第一部分(第1—13卷)中,包括一个序言,一般来说,那里是作者解释其著作的缘起以及其庇护人社会地位的地方。无论如何,如我们将看到的,安米亚努斯为他本人创造了一种语境,不大可能让他提供我们希望了解的信息:他的教育情况,朱利安恢复异教以及安米亚努斯本人移居罗马期间他的真实感受。

他或直接或间接告诉我们的有如下述内容:他生于一个令人尊敬的家庭(*Ingenuus*, 19, 8, 6);353年,受皇帝君士坦提乌斯二世指派,他成为乌尔西奇努斯(Ursicinus)的私人幕僚,此人是东方的骑兵长官(*magister equitum*),驻扎在尼西比斯(Nisibis)。4年后的357年,因过于年轻,他未能升任军官(16, 10, 21)。因此我们可以假设他大约生于330年。355年,他陪同乌尔西奇努斯到达西方(15, 5, 24)。在卷入君士坦提乌斯二世和恺撒加鲁斯(Gallus)的冲突后,乌尔西奇努斯帮助

^① P. Brown, *The World of Late Antiquity*, London, 1971, pp. 115-123; J. Daniélou-H. Marrou, *Des origines à Saint Grégoire le Grand*, Paris, 1963, pp. 341-348.

^② A. Cameron, *Claudian*, Oxford, 1970,一部具有普遍重要性的著作。

^③ A. H. M. Jones in A. Momigliano, *The Conflict*, 引文见第23—26页。

君士坦提乌斯在高卢消灭了篡位者西尔瓦努斯(Silvanus)，因此保住自己的性命，并暗示也保住了忠诚的安米亚努斯的性命。乌尔西奇努斯组织了对西尔瓦努斯残酷的谋杀，安米亚努斯肯定是合作者。在高卢，他见到了新任恺撒朱利安，但不大可能与后者交谈过(16, 2, 8)。乌尔西奇努斯和安米亚努斯很快被派回了东方，因为那里即将面临波斯的进攻(16, 10, 21)。对波斯人战争的不成功，让安米亚努斯经历了大量凶险。受乌尔西奇努斯委派，他奉命侦查(18, 6, 21)，为此他显然利用了此前在叙利亚的朋友。在被困的阿米达(Amida)落入敌手之前，他想办法逃了出来。他承认，逃亡过程中，他发现自己难以跟上出身较低的两位同伴的脚步(19, 8, 6)。在小亚美尼亚的麦利特奈(Melitene)，他与乌尔西奇努斯再度汇合，并和他一起平安抵达安条克。“于是我们出人意料地回到了安条克”(*Antiochiam revisimus insperati*, 19, 8, 12)。不奇怪的是，乌尔西奇努斯被剥夺了指挥权，安米亚努斯的情况我们并不了解，但我们发现，3年后，他出现在对波斯新的远征中，追随着朱利安，那场远征的结局，是朱利安的阵亡(23, 5, 7; 24, 1, 5; 25, 3, 1)。安米亚努斯并未声称他是朱利安遗言的见证人之一(25, 5, 3)。他从不曾试图传达这样的印象：即他与朱利安个人熟识。他也不大可能是那些建议推迟继承人选举的高级军官(*honoratior miles*)之一。他强调的唯一的个人细节，又是向安条克的撤退，“我们到达了安条克”(*Antiochiam venimus*)。8年后的371年，安米亚努斯出现在安条克(29, 1, 24)，378年，他再度出现在安条克(31, 1, 2)。此举暗示他脱离了军队并生活在那里。果真如此，则他为了旅行，居住期有过中断。他前往希腊的旅行，更准确地说，是前往伯罗奔尼撒的摩托奈(Mothone)的旅行，定年约为365年(26, 10, 15-19；参见 Libanius, *Or.*, 18, 392-393)。他对色雷斯的访问显然要晚，为378年亚得里亚堡战役之后(22, 8, 1; 27, 4, 2; 31, 7, 16言及“目前的环境”[*nunc usque*])。

有趣的是，在现存诸卷中，他从不曾说过他是安条克当地人，虽然在失传诸卷中，他可能这么说过。我们需要从他提及安条克的频率和特征中去做出推测，即使他的安条克同胞利巴尼乌斯不曾把这件事作为事实明确予以宣布(*Ep. 1063*，前文已引证)。利巴尼乌斯还提供了我们拥有的唯一明确的证据：安米亚努斯前往罗马生活，时间可能在

378年以后。这里我们再度需要从他关于那座古老都城居民多样且一般来说敌意的评论中,推测事情的状况,特别是其第14卷第6章和第28卷第4章的两篇插叙,它们是以长期居住在罗马为前提的。然而,要从安米亚努斯对384年饥荒期间对移居罗马的移民的处置所表达的愤怒中推测出,他是根据市长叙马库斯的命令被赶出城外的众人中的一员(14, 6, 19),却无足够理由。^①无论如何,安米亚努斯既不曾提到,也不曾暗示的,是392年左右,他正向罗马听众朗读他本人的历史著作并且取得了成功。若非利巴尼乌斯的记载,我们永远不会把安米亚努斯与此类社会实践联系起来。如该书结论所示,他希望自己仅仅作为“一个退役士兵和希腊人”知名(31, 16, 9)。他认为,勤奋是希腊史学家的特征,奥古斯都时代的史学家提马格奈斯(Timages)就是一个“勤勉程度和语言上都是希腊人”的人(15, 9, 2)。不奇怪的是,在安米亚努斯著作的另外几个片段中,他热衷于强调希腊语是他的母语(22, 8, 33; 23, 6, 20)。

二

安米亚努斯历史失传的13卷涵盖的年代为96—352年,而随后现仍留存的18卷包含25年的历史,大约每18个月1卷。有人曾提出论证以消除这种比例失调。有人主张,如同我们了解到的塔西佗的《编年史》和《历史》曾被合并为一部30卷的著作那样(请见St. Jerome, *Comm. In Zachariam*, 3, 14以及麦狄凯乌斯·塞孔杜斯[Mediceus Secundus]抄本中各卷的后记),安米亚努斯所写的两部著作后来被某个编辑者合并为一部著作了。^②可是,就安米亚努斯而论,其31卷应当仅仅表示它是第二部,据称记事始自君士坦丁。因此,由于这个理论未能解释当下31卷文本的状况,它什么都说明不了,因为安米亚努斯

^① H. P. Kohns, *Versorgungskrisen und Hungerrevolten im spätantiken Rom*, Bonn, 1961, pp. 168-82. 不清楚安米亚努斯前往埃及旅行的年代(17, 4, 6; 22, 15)。关于其生平的其他细节,请见第18卷第4章第7节;第18卷第6章第5节;第18卷第8章第11节。

^② H. T. Rowell, *Ammianus Marcellinus, Soldier - Historian of the Late Roman Empire*, Cincinnati (Semple Lectures), 1964; Id., *Mélanges Carcopino*, Paris, 1966, 839-848. 关于塔西佗,见F. Brunhölz, *Abh. Marburg Gelehrt. Gesell.* 1971, 3, 111-143。

明确宣布,他记录“自皇帝涅尔瓦的元首制……至瓦伦斯一世之死之间的事件”(*a principatu Caesaris Nervae... adusque Valentis interitum*, 31, 16, 9)。没有任何证据表明安米亚努斯写的是两部不同的著作,而当前的14—31卷为第二部著作。我们必须接受下述事实:失传的1—13卷叙述了自皇帝涅尔瓦以降的故事,而且最好是承认,我们不知道安米亚努斯在前13卷中是如何分配材料的。我们所知道的,不过是在失传部分甚至更加概要的叙述中,他也纵情于自己典型的插叙,因为他在现存诸卷中提到过这些插叙(22, 15, 1; 27, 8, 4)。对历史学家来说,一般的做法是扩充有关最近事件的叙述,但就他们分配给更久远时代的篇幅来说,却并无一般规则。在导言和有关最近事件的叙述主体之间,波利比乌斯做了明确区分;李维逐渐扩大了他叙述的层面;安米亚努斯可能更接近于李维而非波利比乌斯。塔西佗著作涵盖近时部分更短,并不能作为这里的先例。

安米亚努斯似乎考虑过把第15卷而非现在的第14卷作为其详尽叙述的起点。他把这一卷看作一篇宣布其方法论的序言,但因模糊而让人迷惑,且至今尚未得到充分的解释(15, 1),因为那是对批评者的回应。另一篇序言表明,第26卷是最后一部分的起点。安米亚努斯好像暗示,在他开始写作第26卷有关瓦伦提尼安努斯(*Valentinianus*)和瓦伦斯的叙述前,曾经有过一个间歇。目前的第21卷第10章第6节认为,388—389年,历史学家奥莱利乌斯·维克托是罗马市长,但几乎可以确定,第22卷第16章第12节写于基督徒约391年摧毁亚历山大里亚的萨拉皮斯神庙之前。^①我们可以把第21—22卷,可能还有第23—25卷定年在390年左右。要给第26—31卷的发表定年更为困难。第27卷第11章第2—8节攻击强有力的佩特罗尼乌斯·普罗布斯(*Petronius Probus*)的方式,显然暗示后者当时已去世,但我们所知道的,不过是他死于389—395年之间。第29卷第6章第15节间接提到提奥多西乌斯是“后来最为光辉的皇帝”(*princeps postea perspectissimus*),那似乎并不适合一个仍然活着的皇帝,我们自然倾向于认为这句话写于提奥多西乌斯395年去世后。但是,O. J.麦肯-赫尔芬(O. J.

^① J. Schwartz, “La fin du Serapeum d’Alexandrie”, in *Essays in Honor of C. Bradford Welles*, pp. 97–111.

Maenchen-Helfen)论证说,圣哲罗姆有关匈奴人的资料来自安米亚努斯。^①由于这方面的资料首次出现于393年发表的《反约维安》(*Adversus Iovinianum*)中,所以圣哲罗姆可能在那年已经能够读到第31卷。圣哲罗姆和安米亚努斯所使用的动词上的类似肯定给人深刻印象(安米亚努斯著作的第31卷第2章第3节的“吃掉任何半熟的动物的肉”[*semicruda cuiusvis pecoris carne vescuntur*],与圣哲罗姆第2章第7节的“吃掉半熟的肉”[*semicrudis vescuntur carnibus*]相对应),而且无法与其他方面的关联分离开来。安米亚努斯到底是在提奥多西乌斯生前还是死后完成了他的著述,谨慎的做法是存而不论。

三

当安米亚努斯选择用拉丁语写作其历史时,他心中有一个明确的榜样。他把自己视为塔西佗的继承者,在塔西佗停止的地方开始叙述,他的31卷,与圣哲罗姆了解的塔西佗《编年史》与《历史》合订本的30卷也非常接近。他之接续塔西佗,犹如《罗马帝王记》之接续苏埃托尼乌斯。同理,4世纪皇帝的颂扬者所模仿的,是普林尼给图拉真的颂词;叙马库斯(或曰他的编辑者)在分配自己的书信时,模仿了普林尼10卷的书信。白银时代的作家们再度流行起来。尽管安米亚努斯似乎对玉外纳(Juvenal)新近的流行并不赞同(28, 4, 14),但他显然研习过后者。克劳狄安可能更多地受益于维吉尔而非卢坎(Lucan),不过他很熟悉早期帝国时代的诗歌。所以,当我们从利巴尼乌斯那里听说安米亚努斯因复活了塔西佗传统,而在罗马获得了一批欣赏他的听众时,不用惊奇。他文风中显而易见的自信,似乎证明了他的成功。

我们很希望知道的,是那些听众是什么人。其余的史料所传达的印象,是安米亚努斯拥有很少几个而且地处偏远的朋友与保护人,尽管他们可能相当强大。约360年,利巴尼乌斯可能把尚是年轻人的他介绍给了朋友,因为“安米亚努斯……外表上是个士兵,行动上却是个

^① AJPh. LXXVI, 1955, pp. 384-99. 请与 R. Syme, JRS, LVIII, 1968, p. 218; Ammianus and the *Historia Augusta*, Oxford, 1968, pp. 12-24 比较。但请见 A. Cameron, JRS, LXI, 1971, 259-261。

苏格拉底”(*Ep.* 234 W. = 233 F.)。如果他真是这封书信中的安米亚努斯(不太确定),那么有迹象表明,360年至390年间,他们之间的关系超出了纯粹同行的程度。在安米亚努斯著作的现存部分中,他从不曾提到利巴尼乌斯,而我们的安米亚努斯,即使根据最为乐观的解释,在利巴尼乌斯大量的书信中,也仅仅占据非常小的篇幅。仅仅是安米亚努斯移居罗马的事实,似乎就表明他切断了自己在安条克的根。

在罗马,就我们从安米亚努斯的历史中能够做出的判断而言,他尊敬的人非常少,而且那些得到他尊敬的,他也是敬而远之。他们中首要的是大贵族阿戈利乌斯·普莱特克塔图斯(*Agorius Praetextatus*, 27, 9, 8; 28, 1, 24),接着,用他不那么热情,或者说不那么高调的话说,是维利乌斯·尼科马库斯(*Virius Nicomachus*, 28, 6, 28);之后是该城的市长欧普拉克西乌斯(*Eupraxius*, 27, 6, 14; 28, 1, 25),叙帕提乌斯(*Hypatius*, 29, 2, 16)和奥莱利乌斯·维克托(21, 10, 6)。我认为没有任何理由怀疑他个人与这些显赫人物认识。对“同乡叙帕提乌斯”,这一点基本肯定,即使他不出生在那里,至少他选择做一个安条克人,379年时,他为罗马市长。奥莱利乌斯·叙马库斯为饥荒之年即384年的罗马市长,却引人注目地从这些人中缺席,而且我们无法认为辛马库斯的书信第9封和110封是写给安米亚努斯的。如A.卡梅伦(A. Cameron)已经确切证明的那样,要把安米亚努斯与这封信中佚名的收信人等同起来,我们必须相信他是一位元老(对此我们毫无证据),并且叙马库斯是如此愚蠢,以至于为了安米亚努斯的需要,把信件从希腊语译出。^①该信致一位正尝试雄辩术的史学家,那他为什么应该是安米亚努斯?说安米亚努斯友好地提到了叙马库斯的父亲(27, 3, 3),乃是个拙劣的替代理由。如同在其频繁地向提奥多西乌斯父亲表达的陈腐赞美中肯定含有的奉承一样(如27, 8, 3; 28, 3, 1; 29, 5, 15等等),这里可能有某种应酬逢迎的因素。奇怪的是,安米亚努斯唯一真正忠诚,对其赞美既经常且真诚的人物,乃是他的保护人乌尔西奇努斯,那个阴谋家和蹩脚的将军。在提到奥莱利乌斯·维克托时,安

^① A. Cameron, “The Roman Friends of Ammianus”, *JRS*, LIV, 1964, pp. 15-28. cf. A. Selem, “A proposito degli amici romani di Ammiano”, *Annali Libera Università della Tuscia*, III, 1972, pp. 1-50; “Ammiano e la morte di Giuliano”, *Rend. Ist. Lombardo*, 107, 1973, pp. 1119-1135.

米亚努斯把他视为合格的史学家。可是,没有任何迹象表明,他曾经利用甚至欣赏过奥莱利乌斯·维克托对帝国历史的概述。与流行的其他罗马史摘要(诸如欧特罗皮乌斯的和鲁菲乌斯·菲斯图斯的)比较起来,维克托的小册子不是那么枯燥,但仍属于安米亚努斯正反对的那类“官方”且肤浅型的历史著作。

要解释维利乌斯·尼科马库斯为何不曾因自己的历史著作获得肯定,更加困难。我们知道,他的著述得到了提奥多西乌斯的鼓励(*Desau, ILS, 2947*)。阿尔弗尔迪古怪的想法——在叙述瓦伦提尼安努斯和瓦伦斯时,安米亚努斯抄袭了尼科马库斯^①——为N. H. 巴恩斯(N. H. Baynes)的数行文字否定。^②可是,即使O. 泽克(O. Seeck)更早也更加完善同一论点的版本——尼科马库斯是安米亚努斯的“修昔底德式”史料来源——也为下述简洁的评论驳斥,即安米亚努斯根本就没有修昔底德式史料来源。^③显而易见的是,安米亚努斯对告诉读者其关于当时的史料来源一事并不关心。由于佐西穆斯不曾读过安米亚努斯的著作,他们之间有关朱利安统治时期叙述上的类似,只能用他们共同的史料来源加以解释。欧那皮乌斯,或者说是欧那皮乌斯的史料来源,即朱利安的医生和朋友奥利巴西乌斯(*Oribasius*),是这个位置最可能的候选人。^④但安米亚努斯小心地避免提到他们中的任何一个,尽管两人都是名人,奥利巴西乌斯尤其如此。

四

无论出于什么理由,安米亚努斯尽力给我们传达这样的印象:思想上他是个孤立者。他把自己的赞美留给那些强有力的政治人物,从不曾留给诸如同时代的那些作家。即使是对政治人物的颂扬,也不表

^① A *Conflict of Ideas in the Late Roman Empire*, Oxford, 1952.

^② *JRS*, XLIII, 1953, p. 169.

^③ *Hermes*, XLI, 1906, pp. 481-539, 得到 R. Laqueur in *Probleme der Spätantike*, Stuttgart, 1930, pp. 33-36 的支持。

^④ W. R. Chalmers, *CQ*, LIV, 1960, pp. 152-60; A. Camerón, *Ib.*, LVI, 1963, pp. 232-6 (也见 LIX, 1965, pp. 289-98), 但也请见 L. Dillemann, *Syria*, XXXVIII, 1961, pp. 87-158; H. Gärtner, *Abhandl. Mainz. Akad.*, 1968, n. 10; C. J. Classen, *Museum Africum*, I, 1972, pp. 39-47; D. A. Pauw, *Karaktertekening bij Ammianus Marcellinus*, diss. Leiden, 1972.

示他们拥有共同的政治和(那时几乎等同于)宗教信念。安米亚努斯不属于某个“党”或者“派”。

表面上,我们似有理由把他作为市政元老(*curiales*)——那个受到沉重压迫的城市统治集团——上层的代表。对财产权的任何侵犯,税收的任何增加,他无疑都非常敏感(16, 5, 13-15)。他认为,保护有产阶级是政府的首要职责之一。他公开站在安条克的市政元老一边反对恺撒加鲁斯(14, 7, 2)。

可是,仅仅是安米亚努斯选择生活在罗马的事实,就让他对市政元老的支持失去了任何政治意义。他并非利巴尼乌斯,他对市政元老的同情,毋宁是他保守的世界观的一部分。这种世界观认为,国家的和谐,贪婪和腐败的消除,为祖国而战的意愿(15, 12, 3),以及生活的简朴(31, 5, 14),甚至更加重要。

确定一个在罗马用拉丁语写作的人的身份的,是他对基督教、日耳曼人以及罗马元老院地位的态度。对于这些问题,安米亚努斯小心地不予以置评。他有相当的决心不触及它们。他认为朱利安对基督徒的迫害是错误,却几乎没有勇气提到朱利安强加给基督徒语法学家和修辞学家禁止教学的命令,“应当在……永恒的静寂中被埋葬”(*illud... obruendum perenni silentio.* 22, 10, 7)。在他看来,重建耶路撒冷圣殿以证明基督徒错了的观念,甚为古怪(23, 1, 2)。重要的是,为了证明甚至朱利安也会胡说,他报道了一个归于马尔库斯·奥莱利乌斯的温和的反犹笑话(22, 5, 5)。他以同样的方式责备朱利安纵情于反日耳曼人的自吹自擂,事实证明那是空谈(21, 10, 8)。尽管他对瓦伦斯把哥特人迁移到色雷斯的政策显然很不友好(31, 4, 6),但他仍毫不留情地谴责罗马当局对哥特人的挑衅行为(31, 4, 9)。^①尽管他对帮助法兰克人西尔瓦努斯的谋杀者毫无愧疚感,他却甚至能够理解造成西尔瓦努斯反叛的原因(15, 5, 32)。他从不曾提到有关胜利女神祭坛的冲突,而那场冲突代表了对罗马元老院权威的挑战;他从不曾把罗马皇帝对元老院的态度作为他们治理质量的标准。在圣安布罗斯与叙马库斯的冲突中,在反日耳曼的利巴尼乌斯和亲日耳曼的特米斯提乌斯

^① A. Demandt, *Zeitkritik und Geschichtsbild im Werk Ammians*, Bonn, 1965. 在安米亚努斯对日耳曼人态度的问题上,它代表了一个新起点。

(Themistius)之间,他不支持任何一方。他没有任何《罗马帝王记》反映的元老阶层的怀旧情调。

拒绝选择并不等于情感上漠不关心。安米亚努斯是个公开的异教徒,并且钦佩朱利安。不管是对他时常提到的“神意”(*numen*, 见 14, 11, 24; 15, 8, 9; 19, 1, 4 等), 还是正义女神阿德拉斯提亚(Adrastia)——他曾在一个著名段落中(见 14, 11, 25-26)向这位女神致敬,他或许并无特别明确的概念,但他信赖良好的古老的占卜和鸟卜(见 23, 5, 10; 31, 1, 2 等), 非常尊敬《西比尔圣书》《塔格提圣书》(*Libri Tagetici*)以及其他埃特鲁利亚派(*disciplina etrusca*)的经典(23, 1, 7; 17, 10, 2; 23, 5, 13; 25, 2, 7), 并且在迦勒底找到了真正预言的发端(23, 5, 3; 27, 3, 12)。同样,他一点都不喜欢日耳曼人。如果他必须介绍他们,浮现在他心中的,自然也都是动物的形象(26, 5, 7; 31, 15, 2)。他把同样的比喻用在基督徒、反叛的罗马军队以及行省中的部落头上的事实(15, 5, 23; 28, 6, 4), 不过是让这一点变得更加明显而已。

135

安米亚努斯所以拒绝把情感作为他实际选择的基础,至少出于三方面的原因。第一个相当简单:谨慎。他太清楚“与真相……有关的风险”了(*pericula...veritati saepe contigua*, 26, 1, 1)。第二,对基督教和日耳曼人,他都持真正尊敬的态度。对他来说,基督教是一种“简朴而纯粹的宗教”(*religio absoluta, et simplex*, 见 21, 16, 18), 它“仅仅主张正义与温和”(*nihil nisi iustum suadet et lene*, 见 22, 11, 5)。他钦佩基督教的殉道者们(22, 11, 10; 27, 7, 5)。日耳曼人勇敢(25, 6, 14)而且能够忠诚于一个好的统帅(18, 2, 60)。第三,安米亚努斯不喜欢缺乏正当理由的概括。他区分了好主教(27, 3, 15)和坏主教(22, 11, 4; 27, 3, 11), 为那些被控出卖了罗马人的主教辩护(20, 7, 7)。对于那些恶劣的日耳曼人军官,他同样予以谴责,同时却自如地报道说,蛮族人达加莱弗斯(Dagalaifus)就选择同僚问题向瓦伦提尼安努斯提出过正确的建议,“如果你爱的是亲属,那就让你兄弟做;如果你爱的是国家,那就寻找周围合适的人授予官职。”(26, 4, 1)对安米亚努斯来说,如果他的保守主义真有任何内容,则把情感与观察现实区分开来乃基本要求。在古时的罗马,选择信仰和接纳日耳曼人并非政治问题,服膺于

反基督教或反日耳曼的习惯,不亚于抛弃永恒的罗马(*Roma aeterna*)。尽管当时有灾难,但安米亚努斯仍然坚持罗马永恒性的观念,“罗马与人类共存”(*victura dum erunt homines Roma*, 14, 6, 3)。罗马才是朱利安值得被安葬的地方(25, 10, 5)。^①安米亚努斯从不曾认为帝国遭遇了致命的危险(31, 5, 11-17),它的延续,有赖于帝国成功的防御,内部的正义与和平,以及低廉的税收,这些才是国家真正应当关心的,而非宗教冲突或者征调日耳曼人。

这类立场可能易于导向空想与怀古,或两者兼有。事实上,在安米亚努斯的著作中,两种迹象都无可否认地存在。他把过去理想化,却并不真正了解过去。关于古代的罗马,他太多地谈论了源自文学文献的“例证”(*exampla*),其数目众多离题的插叙,是大量二手知识与个人观察的混合物,因而其书呆子的倾向尤其显著。对于罗马帝国,安米亚努斯拥有超乎寻常的直观了解,访问过其中的大部分地区。他从未访问过的地区显然只有三个:不列颠、西班牙和埃及以西的阿非利加。他当然既说希腊语也说拉丁语,因此,他如此多的地理知识居然是二手的,就尤其引人注目。对罗马城的事件,他给予了超常的注意,对于东方的新罗马,则有意保持沉默。对于他肯定相当了解的事物,诸如罗马行省管理和军队,他再度有意让其模糊。他正好与波利比乌斯相反,既不宣称也不展示其在军事问题上的专业能力,尽管他当过那么多年的兵。他不为专家们描绘战役场景,他对战争机械的知识似乎限于常识(23,4)。把同时代的佚名论著《论战争机械》(*De rebus bellicis*)归到他的名下,显然是错误的,因为不管它可能多么的不正确,但那是利用技术来保卫帝国的尝试。

但安米亚努斯绝非未意识到问题所在的人,所以不可能成为一个有偏见的学究。对当时的现实,他的观察敏锐,近乎具有神通。遗憾的是,我们无法把他叙述当时历史的25卷与叙述之前时期的各卷加以比较,如果我们发现,在他离开过去转向现在时,他改变了自己的叙事方法,则会说明问题。我们所拥有的,是一幅人与事件的画面,其通过变形而描绘特征的能力,不可避免地让我们想到埃尔·格列柯(EI

^① F. Paschoud, *Roma aeterna*, Paris, 1966; M. Fuhrmann, “Die Romidee der Spätantike”, HZ, CCXII, 1968, pp. 529-61. 也请见 H. Tränkle, *Antike und Abendland*, XI, 1962, pp. 21-34。

Greco)的作品。安米亚努斯把一切都进行夸张,或许他发现,要让自己的希腊语句法习惯包容拉丁语的习惯有些困难,但他让人费解的文风,并不能被视为希腊语文风聚合的结果。^①

他属于当时从德尔图良和阿普雷乌斯(Apuleius)到西多尼乌斯(Sidonius)、阿波利那利斯(Apollinaris)和恩诺狄乌斯(Ennodius)所代表的潮流,但有他自己的调整。他最大限度地强调了暴力与诡计的荒谬和愚蠢,永恒的罗马是最终的判定标准和最后的希望所在。但那并非与其自信不兼容的异乎寻常的扭曲和复杂的文风表明,对安米亚努斯而言,要保持对他的世界的控制是多么困难。

在他自己的环境中,安米亚努斯并不感觉安全。对他来说,巫术并非知识好奇心的目的,他认为那是威胁(见26,3,2;29,2,17等)。皇帝们为了他们自己的意图鼓励对巫术的控告的事实,并不会让巫术的可怕性有任何的削减。^②命运(*fortuna*)和预言(*fatum*)是死亡的预兆(见21,14,1;30,5,15等)。^③虽然思想上支持仁慈(29,2,19),但安米亚努斯仍把无情与残忍作为不可避免的事物加以接受。他明确告诉我们,人们尚未想出任何折磨的办法,能够强迫一个埃及劫匪说出自己的名字(22,16,23)。他对残忍与恐怖津津乐道。这里勿需详说安米亚努斯对古怪与恐惧方法的热爱,因为E.奥尔巴赫(E. Auerbach)的《模拟》(*Mimesis*)中,已有著名的一章专论此事了。

安米亚努斯热衷于宫廷阴谋和战争的做法,是追随塔西佗。不过,对两位作者主题与叙事方法的比较尚无系统研究^④,那可能会证

^① E. Norden, *Antike Kunstprosa*, II, Berlin, 1898, pp. 646-50. 对安米亚努斯文风最为优秀的分析可能是H. Hagendahl, *Studia Ammianeana*, diss. Uppsala, 1921。关于安米亚努斯文学性的暗喻,见G. B. A. Fletcher, *RPh*, LXIII, 1937, pp. 377-95。一般论述也请见J. Vogt, *Ammianus Marcellinus als erzählender Geschichtsschreiber der Spätzeit*, Abhandl. Mainz. Akad., 1963, No. 8以及J. Fontaine, "Ammien Marcellin historien romantique", *Lettres d'Humanité*, XXVIII, 1969, pp. 417-35; R. MacMullen, "Some Pictures of A. M.", *Art Bulletin*, XLVI, 1964, pp. 435-55。

^② 请见A. A. Barb, in A. Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity*, pp. 100-125; H. Funke, *Jahrb. Antike und Christ.*, X, 1967, pp. 145-175。

^③ C. P. T. Naudé, "Fortuna in Ammianus Marcellinus", *Acta Classica*, VII, 1964, pp. 70-88; W. Seyfarth, "Ammianus Marcellinus und das Fatum", *Klio*, XLIII-XLV, 1965, pp. 291-306; L. Bonfante Warren, *Parola del Passato*, 1964, pp. 401-27。

^④ 但请见Chr. Samberger, "Die Kaiserbiographie in den Res Gestae des Ammianus Marcellinus", *Klio*, LI, 1969, pp. 349-483; 首要的是D. Flach, "Von Tacitus zu Ammian", *Historia*, XXI, 1972, pp. 333-350。

明,安米亚努斯更为敏感的是教育和传统,而非社会地位。对他提供的史实的准确性,我们决不能想当然。^①他缺乏技巧,意在文学效果,但到目前为止,人们只在他的著作中发现了几处重要的史实上的错误。当他反映当时思想的类型,表达当时的行为标准、心态与激情时,他当然应当得到无可置疑的信任。他对社会态度的叙述的真实性,得到了所使用的苦心孤诣的文风的保证。这类的歪曲可以量度,因此并非模糊的原因。谁也不会把他对帝国东部律师的讽刺性描绘当作绝对真实的东西(30, 4, 4),因为那可能是为在罗马进行的一场公开讲座写就的。甚至有关君士坦提乌斯二世访问罗马期间虔诚态度的著名篇章(16, 10以下),也应当作为一篇富于想象且有说服力的建构对待,他本人并未亲历此事。可以肯定的是,安米亚努斯从不曾尝试深入到忠诚的基督徒的内心,他概述的新柏拉图派的玄想(见21, 1; 21, 14),仍属于永恒的罗马。一旦超出永恒的罗马,安米亚努斯就变得小心起来。

【精选书目】

L. Angliviel de la Beaumelle, *Remarques sur l'attitude d'Ammien Marcellin à l'égard du Christianisme*, “Mélanges W. Seston”, Paris, 1974, pp. 15-24.

J. Bidez, *La vie de l'Empereur Julien*, Paris, 1930.

K. Bringmann, *Ammianus Marcellinus als spätantiker römischer Historiker*, Antike und Abendland, 19, 1973, pp. 44-60.

M. Büdinger, *Ammianus Marcellinus und die Eigenart seines Geschichtswerkes, Eine universalhistorische Studie*. In “Denkschriften der phil. – hist. Klasse der Wiener Akademie der Wiss.”, Abh. 5, 1896.

P. M. Camus, *Ammien Marcellin*, Paris, 1967.

L. Dautremer, *Ammien Marcellin. Étude d'histoire littéraire*, Lille,

^① 请见 K. Rosen, *Studien zur Darstellungskunst und Glaubwürdigkeit des Ammianus Marcellinus*, diss. Heidelberg, 1968; 但请与 N. J. E. Austin, “In Support of Ammianus’ Veracity”, *Historia*, XXII, 1973, pp. 331-335 比较。请见同期《历史》(*Historia*)分别刊发的瑞德莱(R. T. Ridley)和伯恩斯(T. S. Burns)有关朱利安波斯远征与亚得里亚堡战役的文章。

1899.

A. Demandt, *Zeitkritik und Geschichtsbild im Werk Ammians*, Bonn, 1965.

S. Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, London, 1898.

W. Ensslin, *Zur Geschichtschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus*, Klio Beih. 16, 1923.

H. Gärtner, *Einige Überlegungen ... zu Ammians Charakteristik des Kaisers Julian*, Wiesbaden, 1969.

J. Gimazane, *Ammien Marcellin. Sa vie et son œuvre*, diss. Bordeaux-Toulouse, 1889.

A. Von Gutschmid, *Ammianus Marcellinus*, in "Kleine Schriften", V, Leipzig, 1894, pp. 567-584.

W. Hartke, *Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*, Berlin, 1951.

M. Hertz, *Aulus Gellius und Ammianus Marcellinus*, Hermes, 8, 1874, pp. 257-302.

W. Klein, *Studien zu Ammianus Marcellinus*, Klio Beih. 13, 1914.

M. L. W. Laistner, *The Greater Roman Historians*, Berkeley, 1947.

S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, III, Bari, 1967.

A. Momigliano, Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D., in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Essays edited by A. Momigliano, Oxford, 1963 (请见前文边码第107—126页).

Th. Mommsen, *Ammians Geographica*, in "Gesamm. Schriften", VII, Berlin, 1909, pp. 393-429.

Ch. P. Th. Naudé, *Ammianus Marcellinus in die lig van die antieke geskiedskrywind*, diss. Leiden, 1956.

R. Pack, *The Roman Digressions of Ammianus Marcellinus*, TAPhA, 1953, pp. 181-9.

G. B. Pighi, *Studia Ammianeum*, Milano, 1935.

Idem, *I discorsi nelle storie di Ammiano Marcellino*, Milano, 1936.

Idem, *Nuovi studi Ammianei*, Milano, 1936.

W. Richter, *Die Darstellung der Hunnen bei Ammianus Marcellinus*, Historia, 23, 1974, pp. 343-77.

R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford, 1968.

E. A. Thompson, *The Historical Work of Ammianus Marcellinus*, Cambridge, 1947.

Z. V. Udalcova, *Mirovozzrenie Ammiana Marcellina*, Vizant. Vremennik, 28, 1968, pp. 38-59.

十、大众宗教信仰与罗马晚期的历史学家*

—

史学史的学者对于他们如何评估希腊那些史学之父们日益悲观。传统史学书写的的所有局限、缺陷和不足,用法语术语来说,就是“只叙述事件的历史”(*histoire événementielle*),在修昔底德之时已经确定。希罗多德所以逃过了严厉的谴责,或者因为他承诺提供一种被修昔底德败坏的多样性、好奇心、幽默感与敏感度,或者因为(如塞斯·贝纳多特[Seth Benardete]在刚刚出版的著作中所说)“他的基础并非现代史学”。^①就其把历史等同于政治和军事事件而言,修昔底德已经成为历史学的一个恶人。摩西·芬利(Moses Finley)教授和我过去可能已经说过修昔底德一些坏话,已故的柯林伍德教授也如此。但如今因赫尔曼·斯特拉斯伯格(Hermann Strasburger)的缘故,弄得我们有点像修昔底德的温和辩护者了。这位古代史学最深刻的解释者将修昔底德对历史的处理作为史前思维模式的残余对待,因为其把战争作为最为重要的事件。据斯特拉斯伯格,修昔底德将人文(das Humanum)从历史中排除了,因此,其价值观源自“思想中前科学的、最终是前文明和前历史的层面”。^②斯特拉斯伯格试图证明,某些希腊化时代的史学家,诸如阿加塔奇德斯和波斯多尼乌斯,对和平共存的兴趣,都比修昔底德曾经表现的要更大。但是,他对这些人最终的成功绝不抱任何幻想。修昔底德的历史方法取得了胜利,偏离派被迫沉默。罗马人从

*原刊于 *Studies in Church History*, 8, Cambridge University Press, 1971, pp. 1-18(宣读于教会史学会1970年夏季会议上)。

① *Herodotean Inquiries*, The Hague, 1969, p. 2.

② *Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung*, Wiesbaden, 1966, p. 71.

希腊人那里继承的历史写作类型,是战争乃核心主题。修昔底德不知道的,就不是历史。

尽管我们对史学家庭中的近亲继续保持悲观态度,但我们必须承认,古典时代的史学家尚不曾涉足我们感兴趣的全部的历史领域。他们探索的是一个有限的领域,与我们称为军事和政治的历史相当,几乎完全排除了经济、社会、宗教现象的历史。此外,他们的兴趣集中在当代的历史或者最近过去的历史上;他们的研究方法暗示,在研究现在时,他们肯定偏向直接的观察;在研究过去时,肯定偏向口述传统。当一个古典时代的史学家对他看见或听见的事务不再做独立的调查时,他倾向于对之前史学家的作品进行编纂。古典时代的史学家很少研究档案,而且不够系统。

142

历史限于政治和军事方面,本身就是一种对宗教的态度。除非宗教(和道德)情感对特定的军事和政治事件造成了影响,否则它们会被抛出历史之外。即使在这种情况下,史学家也不大可能强调神灵对历史的直接干预。修昔底德所以记录公元前415年对赫尔墨斯神像的亵渎,因为它与西西里远征直接相关。他不曾提到对无神论者狄亚戈拉斯(Diagoras)的审判,我们中的许多人会请菲利克斯·雅科比谅解我们的不同意见,把它定在公元前415年,并且认为,对理解当时的宗教情况,它非常重要。

色诺芬声称,神灵惩罚了斯巴达人,因为他们背信弃义地夺取了忒拜卫城^①,但他并未将自己的宗教化解释扩展到他处理的那个时期的整个历史。他仅仅暗示,在阿吉纽西战役后对将军的审判中,苏格拉底的异议具有广泛的暗示意义。^②他并未把公元前404年的灾难解释为神灵对不公正的惩罚。即使特奥庞普斯把色雷斯国王科提斯(Cotys)政治上的败落与一桩粗暴的不虔敬事件联系起来^③,报道过西西里僭主们遇到的不吉征兆^④,我们也不应就他具体提及的特定情境

^① *Hellenica*, V, 4, 1.

^② *Ibid.*, I, 7, 15.

^③ Theopompos, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, ed. F. Jacoby, Berlin, 1926-30, II, B, p. 115, fr. 31.

^④ *Ibid.*, fr. 331.

中神灵的干预问题做出概括。蒂麦乌斯曾遭遇波利比乌斯众所周知的指控,说他写的历史中“充满梦境、奇迹和难以置信的传说,简单地说,是低级的迷信和女人般对奇迹的热爱”。^①我们对蒂麦乌斯的了解,要么直接来自他著作的残篇,要么间接来自曾把他作为史料来源的作家。它们表明,蒂麦乌斯不过是偶尔把政治和军事历史领域中神灵与人类的事务相互联系起来,而且不系统。即使是李维,在其最具宗教意味的1卷中(第5卷有关卡米鲁斯、维伊和高卢人的部分),也不过是把罗马的胜败与适当服从仪式联系起来。^②在学术争论中,波利比乌斯归于命运和塔西佗归于天命的意义,是一个让人青睐的主题,但谁都还不曾提出一个合理的案例,可以把波利比乌斯或塔西佗作为历史的宗教解释者对待。^③

神灵的介入、奇迹和征兆,连同其他有趣的事物,常常被史学家们划入插叙和离题的插话中。关于特别的事件,许多希腊和罗马的史学家都会给予若干章节甚至若干卷的篇幅。在其《腓力史》的第10卷中,特奥庞普斯以他关于奇迹(*thaumasia*)的插叙创造了一种模式。在其中他谈到过查拉图斯特拉(*Zarathustra*)和克里特人埃皮麦尼德斯(*Epimenides*),后者在一个山洞中酣睡75年之后醒了过来。如我们在伪亚里士多德的《奇迹论》中看到的那样,奇迹叙述后来发展成一种文学类型。在历史学家们有关民族志的篇章中,包含大量关于宗教信仰和实践的资料。波斯多尼乌斯就用这种方式提供了有关凯尔特人和犹太人宗教习惯的资料。模仿希腊人插叙方法的罗马史学家,则自愿补充了早期大祭司年代记中的奇迹,不过我们必须立即指出,太祭司记录的奇迹与李维著作及其摘要者的奇迹录的关系,无论如何都绝不简单和清晰。

如此将宗教现象孤立于特定方面,并不仅仅相当于宣布史学家们真正的事情位于他处。史学家带着政治家、将军或学者的头脑,建立

^① Polybius, *Histories*, ed. and trans. W. R. Paton, 6 vols., London, Loeb Library, 1922-27, XII, 24, 5. cf. F. Taeger, *Charisma*, I, Stuttgart, 1957, p. 381.

^② R. Stübner, *Die Religiostät des Livius*, Stuttgart, 1941; W. Liebeschütz, *J[ournal of Roman] Studies*, LVII, London, 1967, pp. 45-55.

^③ R. Häussler, *Tacitus und das historische Bewusstein*, Heidelberg, 1965 包含大量资料。

了自己与所描述的宗教习惯和神奇事件之间的距离。如果把自己记叙的事情归于奇迹，则他宣布不会对其真实性负有责任，即他的插叙表示那是穿插其中的娱乐。如果他将宗教纳入一段民族学记叙中，则他自动把它置于有教养的希腊或罗马人的世界之外，因为根据时间和环境的不同，民族志要么针对的是蛮族，要么针对的是落后的希腊人或行省人。蒂麦乌斯可能拥有一颗迷信的心，波斯多尼乌斯可能有一颗宗教的心（我们很快会回到它们之间的区别上），但他们谁也没有把他们有关外国人的信仰的描写视为真实。对于宗教信仰，史学家的态度是强调历史书写固有的贵族特征。在李维对罗马人的奇迹的态度上，尽管形式不同，这种疏离感同样明显。确实，他鄙视那些不再在《编年史》中宣告奇迹或报道它们的人^①，但他特别清楚地表明，他所以关注奇迹叙述，是因为其中包含着对文献的立场，“因为我写的是古时候的事情，我自己的思想也这样或那样地变得老套了”（*vetustas res scribenti, nescio quo pacto antiquus fit animus*）。

传记作家表现出部分例外。他们需要记录传主的迷信和信仰，而不管它们是否会影响他的政治和军事活动。许多传记讨论的是非政治或非军事的人物。此外，罗马传记作家似乎有一个特殊的特征：即搜集有关这个人的征兆，以突出此人异乎寻常的性格。从我们所知的苏拉和奥古斯都自传来看，当一个罗马政治家以提及神圣的征兆与其他奇迹，来强调他本人的魅力时，那完全是令人敬重的做法。在这里，承认在古代的理论中传记从不完全是史学的一部分，并无多大帮助，更加重要的，是有关一个人生平叙述的主题，既不会受到有关其宗教信仰报道的严重影响，也不会因作传者宗教信仰的侵蚀受到重大影响。在异教世界中，要找到一位宗教人士的传记，我们可能必然会转向3世纪菲罗斯特拉图斯所写的《图安那的阿波罗尼乌斯传》。无论如何，除偶然情况外，传记不大可能反映大众的信仰，因为根据定义，传记恰当的主题是一位高于大众的人物。

大体说来，在希腊语中，史学家赞同的宗教信仰的行为会被归到“敬神”（*theosebeia*）或“虔诚”（*eusebeia*）的类别中，而那些他不赞同

^① Livy, XLIII, 13, 1.

的,会用“迷信”(*deisidaimonia*)这个词表示。在拉丁语中,与之对应(虽然词义上并不等同)的表达方式当然是“虔敬”(*religio*)和“迷信”(*superstitio*)。希腊文和拉丁文中的“迷信”既表示外族的崇拜,也表示较低等级的宗教信仰和习惯。*deisidaintonia*是波利比乌斯挑选的一个词,用来表达罗马上层阶级着力培养和利用的下层阶级的宗教情感。李维用“迷信”来表示渗入早期罗马的外来崇拜^①,或者表示第二次布匿战争末年对奇迹的过分信任。^②除上述外,塔西佗谈到基督教时,说它是“有害的迷信”(*exitibilis superstition*)^③或德鲁兹教派“空洞的迷信”(*superstition vana*)。^④现代学者的研究更多地是厘清特奥弗拉斯图斯和普鲁塔克作品中 *deisidaimonia* 的观点以及 *superstitio* 这个困难的术语更早时期的含义,而不是对这两个词在历史文本中的实际用法的解释。例如,在讨论公元前 214 年对奇迹的信仰时,李维避免使用“迷信”这个词,而是谈论“人们的淳朴和虔敬感”(*simplices et religiosi homines*),那里我们本期待他会提及“迷信”。在叙述酒神祭祀案
145 丑闻——一场阴谋(*coniuratio*)——时他对使用“迷信”一词的谨慎,应当受到注意。就目前而论,说我们很了解“敬神”与“迷信”或“虔敬”与“迷信”之间的区别,为时尚早。但我们或许有理由宣布,在基督教让问题复杂化之前,当希腊和罗马史学家评价宗教现象时,关键词是 *deisidacmonia* 和 *superstitio*。^⑤

二

如斯特拉斯伯格教授已经表明的,与他们公元前 5—前 4 世纪的老师们比较,虽然希腊化时代的史学家对政治和战争的兴趣不是那么绝对,但历史研究方法和内容上真正的变化直到晚期罗马帝国才发

^① Livy, IV, 30, 9.

^② Ibid., XXIX, 14. 2.

^③ Annals, XV, 44, 5.

^④ Histories, IV, 54.

^⑤ P. J. Koets, “Deisidaimonia” (diss. Utrecht, 1929); H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963, p. 172. 也请参见 M. P. 尼尔森(M. P. Nilsson)和拉特(K. Latte)的希腊与罗马宗教通史。

生。斐迪兰·克里斯提安·鲍尔(Ferdinand Christian Baur)150年前教导我们说,如果希罗多德是历史之父,则优西比乌斯就是新历史之父。教会史的观念,暗示的是赋予文献证据新的重要性,时间和空间上一种真正的普世性,最后,是内容上革命性的变化。宗教信仰和实践取代军事和政治事件成为史学的核心主题。

然而,在4世纪意在继续异教历史书写传统的史学家中,其记叙的重点也存在值得注意的变化。安米亚努斯·马凯利努斯接续了塔西佗的叙述;《罗马帝王记》的模板是苏埃托尼乌斯的《十二恺撒传》。作为一名史学家,欧那皮乌斯是德克西普斯(Dexippus)的继承人;作为一个传记作家,他的模板是菲罗斯特拉图斯的《智者列传》。上述各例中,宗教和巫术都被赋予了更大的重要性。

《罗马帝王记》的作者们意识到了当代著述中所附文献的新价值,在无文献可资利用时,他们就伪造文献。在轻浮乃至淫秽的层次上,他们提供了许多关于宗教信仰的信息。他们提到了犹太人的著述(*Iudeorum libri*)^①,最博学的占星家(*doctissimi mathematicorum*)^②,刻有埃及文字的黄金柱等。^③弗拉维乌斯·沃皮斯库斯(Falvius Vopiscus)据称是6位传记作家之一,他宣称自己从祖父那里得到了有关戴克里先(Diocletian)统治的预兆(*omen imperii*)。^④如《罗马帝王记》提到塞普提米乌斯·塞维鲁(Septimius Severus)时告诉我们的,皇帝应当对外国的崇拜有兴趣,并且应当旅行到远方,这个事实并不新鲜。^⑤但他们让哈德良(Hadrian)在一封信中宣称,在埃及,那些崇拜塞拉皮斯的人是基督徒,而那些宣称是基督教主教的人,倒是塞拉皮斯的忠实信徒。^⑥这段话肯定写于391年亚历山大里亚的塞拉皮斯神庙被毁之前。在那之后,不会有任何异教作家还会就基督教主教乃塞拉皮斯忠实信徒一事开玩笑。^⑦可以肯定,《罗马帝王记》是在基督教的胜利到

^① *Scriپtores H[istoriae] A[ugustae]*, ed. D. Magie, 3 vols., London, 1930-2, Claudio, II, 4.

^② Ibid.

^③ *SHA, Tyranni triginta*, XXII, 13.

^④ *SHA, Caracalla*, XIV, 1.

^⑤ *SHA, Severus*, XVII, 3.

^⑥ *SHA, Quadrigae tyrannorum*, VII, 4.

^⑦ 关于这个问题的不同看法,请见 W. Schmid, *Historia Augusta Colloquium 1964-65*, Bonn, 1965, pp. 153-84。

来之时,从异教的立场撰写的。据《罗马帝王记》,哈德良希望为基督建立一座神庙,但受到下述人士的阻止,他们在查阅圣书后发现,如果哈德良那么做了,则“所有人都会成为基督徒……其他神庙将被抛弃”(*omnes Christianos futuros...et templa reliqua deserenda*),即基督教将会取得胜利。^①这里明确提到了基督教对《西比尔圣书》的敌意,但如果考虑把基督放在异教的万神殿中,则还不显得荒谬。对犹太人的态度带有某种程度的同情和了解,甚至提到了撒玛利亚人。^②在《哥特人克劳狄》的传记中^③,特莱贝利乌斯·波利奥(Trebellius Pollio)提到了一个关于摩西的传说,据称摩西抱怨在年纪轻轻的125岁就得死去。在《塔木德》中,有某些与这个传说对应的东西。^④

如果《罗马帝王记》的作者或作者们真的了解并且嘲笑过诸如圣哲罗姆那样的基督教作家,则它对基督教的态度就会更为有趣。由于这一点对评价《罗马帝王记》具有根本的重要性,请允许我用一个例证来证明,为什么这个问题仍有待讨论,尽管我的意见与目前的正统看法相反。安德烈·查斯塔诺(Andrè Chastagnol)教授新近出版的著作《〈罗马帝王记〉研究》^⑤(*Recherches sur l’Histoire Auguste*)中,极其出色的一章论证说,《罗马帝王记》了解并嘲笑了圣哲罗姆那封致鲁菲努斯(Rufinus)的书信,该信件肯定写于约375年,其中论及两人共同的朋友波诺苏斯(Bonosus)。^⑥《罗马帝王记》中有一部篡位者波诺苏斯的传记,据查斯塔诺的看法,这个名字与鲁菲努斯的教会友人名字的一致,启发《罗马帝王记》一个幽默的作者就此创作了一些文学把戏,其中之一就是把奥奈西穆斯(Onesimus)这个神圣的波诺苏斯的忠实追随者,变成《罗马帝王记》众多的想象史料之一。从《苏达辞书》中我们碰巧知道,君士坦丁时代,有一个名叫奥奈西穆斯的历史学家。可以肯定,《苏达辞书》的这份资料并不来自《罗马帝王记》。由是可知历

^① SHA, *Alexander Severus*, XLIII, 7.

^② SHA, *Heliogabalus*, III, 5; XXVIII, 4. *Alexander Severus*, XXIX; XLV, 6; LI, 7. *Gordian*, XXXIV, 2. *Quadrigae tyrannorum*, VII-VIII.

^③ SHA, Trebellius Pollio, *Divus Claudius*, II, 4.

^④ J. Geffcken, “Religionsgeschichtliches in der Historia Augusta”, *Hermes*, LV, Berlin, 1920, p. 294.

^⑤ Bonn, 1970, p. 294.

^⑥ Ep. 3.

史学家奥奈西穆斯并非《罗马帝王记》虚构的。于是我们就可以幸运而且罕见地宣布,《罗马帝王记》在圣哲罗姆的书信中(在那里,奥奈西穆斯与历史写作毫无关系)发现了奥奈西穆斯的名字的说法,已经为有效的证据证伪。在《罗马帝王记》中,将来的研究者或许会发现有关基督教教父的回响,但我得承认,到目前为止,搜索并无成果。

147

即使我们暂时不对《罗马帝王记》所谓的讥嘲基督教作家的说法做出判断,但在这部著作中,仍有足够的内容把它作为经历4世纪改造后的异教的重要文献。那里从不曾出现“迷信”一词,各个阶级和地区的异教习惯都被用同情且善意嘲讽的调子记录在案,除非它们碰巧对道德犯禁,并且碰巧为敌视元老院的皇帝支持(如赫利奥加巴鲁斯[Heliogabalus]的情况)。它提到了《维吉尔的预言》(*Sortes Vergili-anae*)^①,在普罗布斯(Probus)传中,包含一种奇怪的期待救世主降临的和平主义,它的纳入,似乎是为了与基督徒的千禧年美梦对抗,“很快士兵就会变得无用了”(*brevi milites necessarios non futuros*)。^②如我已经谈到的,它对犹太人的同情,以及剥夺基督教突出地位并将其变成一种信仰调和论崇拜的愿望,昭然若揭。虽然罗马史学家对下层阶级信仰和外来迷信所持的传统贵族态度并未在这里完全消失,因为在赫利奥加巴鲁斯传中,这一点明确无误,但它仍受到了新形势本质性的影响。在基督徒全面出击占据罗马政府关键职位的时代,异教徒不再分裂。《罗马帝王记》立场的弱点,在其许多空想性质的严肃声明中,以及在众多其余琐碎的问题上,暴露了出来。

安米亚努斯·马凯利努斯从不平凡,他确实使用了迷信一词,在一个段落中,他指责皇帝君士坦提乌斯因鼓励神学争论而败坏了基督徒的淳朴宗教,其中非常突出地使用了这个词。“因为腐朽的迷信,他使普通而淳朴的基督教黯然失色,由于精巧且纠缠不清地讨论信条,而不是认真地让他们达成一致,他激起了大量争论”(*Christianam reli-gionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens in qua scrutanda perplexius quam componenda gravius, excitavit discidia pluri-*

^① SHA, *Alexander Severus*, XIV, 5. cf. Y. de Kisch, *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, LXXXII, Rome, 1970, pp. 321-62.

^② SHA, *Probus*, XX, 3; XXII, 4; XXIII, 1.

ma)。①到4世纪后半期的基督教作家那里,superstitio和deisidaimonia就成为异教的流行称呼了。这里仅仅征引一个明显的例证,拉克坦西称,“真正的宗教是培育真理,而虚假的迷信……想象它们是宗教,尽管它们是迷信,但它们既不能把宗教与迷信区分开,也不能表达那些名字的真正含义”(*nimirum religio veri cultus est, superstitione falsi…sed quia deorum cultores religiosos se putant, cum sint superstitiones, nec religionem possunt a superstitione discernere nec significantiam nominum exprimere*)。②因此,安米亚努斯的论战意味昭然若揭:国家的保护把一种迷信因素引入了基督教。迷信并非异教徒的专利。

148

安米亚努斯有关匈奴的插叙中对迷信一词的使用,具有同等的重要性。据他的看法,匈奴既无宗教,也无迷信,“他们从不受任何宗教或者迷信的约束”(*nullius religionis vel superstitionis reverentia aliquando districti*)。③在根本没有任何迷信的匈奴与以野蛮仪式崇拜为赤裸裸的武器的阿兰人之间,存在着区别。④安米亚努斯完全不打算在宗教与迷信之间做出明确的区分,异教徒与基督徒都拥有两者中的某些东西。作为一位朦胧的一神论者与宿命论者,他首先是一个宽容的人,希望自己的周围也都是宽容的人。尽管他如此钦佩朱利安,但并不赞同后者对基督徒的迫害。他甚至谴责朱利安“迷信巫术而非具有真正的宗教感”(*superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator*)。他赞扬瓦伦提尼安一世,因为他“在宗教分歧上保持中立,既不因此给任何人找麻烦,也不会命令他尊敬这个或那个”(*inter religionum diversitates medius stetit nec quemquam inquietavit*)。⑤他相信巫术、天文与占卜术,对于最后那条,他提供了一定篇幅的科学性解释。⑥他为不祥之兆不再以公共的仪式加以化解感到遗憾^⑦;他欣赏埃及人和波斯人的宗教,因为前者是所有宗教的摇篮,后者让占星术和

① Amm[ianus] Marc[ellinus], *Res Gestae*, ed. C. U. Clark, Berlin, 1910-15, XXI, 16, 18.

② *Divinae Institutiones*, IV, 28, 11. 关于官办,见ODCC。

③ Amm Marc, XXXI, 2, 11.

④ Ibid., XXXI, 2, 23.

⑤ Ibid., xxv, 4, 17; XXX, 9, 5.

⑥ Ibid., XXI, 1, 7.

⑦ Ibid., XIX, 12, 20.

占卜占据突出地位。^①所以,安米亚努斯在实践中是尽可能充分地欣赏不同的崇拜和信条,包括基督教殉道者的崇拜在内。^②他对基督教全部的不满,是它的不宽容、内讧,首要的是某些基督徒皇帝、高级官员与主教的贪婪,不过他并不想对他们一概而论。尽管思想的完善与完美程度不同,但安米亚努斯的观念,与《罗马帝王记》相距并不那么遥远。宗教与迷信的区别,只是因为论战的需要才保持着活力。在帝国范围内,上层阶级与下层阶级的信仰之间,并无重要的区别。我们通常称为迷信的东西,诸如对奇迹和巫术习惯的接受,被悄悄地纳入了宗教之中。

数年后的5世纪初,欧那皮乌斯的心境就不同了。作为异教的文化人,他那一代的关键经历,是异教崇拜被正式废止以及391年塞拉皮斯神庙的被摧毁。他指责修道士们是“披着黑斗篷的人”,他们在395年为阿拉里克(Alarich)打开了希腊的大门。^③但是,在异教人士的圈子中,他实际上也忽略了宗教与迷信之间的任何区分。他笔下的哲学家和智者与菲罗斯特拉图斯描绘的相当不同,他们极其关注有关诸神性质的知识,因此也极其关心占卜和巫术。如我们所知,图安那的阿波罗尼乌斯成为了这些人的榜样。对这类哲学家来说,如今将神学、修辞和医学合为一体,并非鲜见。他们可以利用的有两类占卜术。据欧那皮乌斯解释,一类是为了医学的便利授予那些人占卜术,另一类源自哲学方面的顿悟式灵感。^④关于巫术与占卜之间的合理界限,当然存在怀疑与讨论。谨慎有其功用。这些哲学家中的一个,即安东尼努斯(Antoninus)“不曾表现出任何巫术倾向……他可能一直密切关注着皇帝的观点与政策,后者反对这些做法”。^⑤帕加马的优西比乌斯(Eusebius of Pergamum)警告他的学生、未来的皇帝朱利安,要谨防巫术骗子。朱利安成功从优西比乌斯那里得到了他间接提到以弗所的马克西穆斯(Maximus of Ephesus)这条信息,朱利安尖叫道,

^① Ibid., XXII, 16, 2; XXIII, 6, 32.

^② Ibid., XXVII, 7, 5-6.

^③ Eunapius, [Vitae Sophistarum], ed. J. F. Boissonade, Paris, Didot edition, 1849, p. 476. Ed. and trans. W. Cave Wright, London, Loeb Library, 1922.

^④ Eunapius, p. 499.

^⑤ Ibid., p. 471.

“你已经给我指出了那个我正在寻找的人”，接着他去了以弗所，以接受马克西穆斯的教导。^①当埃琉西斯(Eleusis)的祭司预言神庙将被拆毁、全部希腊将沦为废墟时，欧那皮乌斯本人就在场。他甚至预见到，在他本人的继承者任职时，埃琉西斯崇拜将会终结。^②基督教的智者们并不必然被排除在这个圈子之外，但当著名的基督徒修辞学家普罗海莱希乌斯(Prohaeresius)证明了他预见未来事件的能力时，人们谨慎地假设，那是他从埃琉西斯的祭司那里偷学到知识的结果。

佐西穆斯肯定是从欧那皮乌斯处获得了下述故事：395年，当阿拉里克逼近雅典时，他发现战神雅典娜(Athena Promachos)正巡视城墙，阿基琉斯的穿着，看起来犹如他正出发攻击特洛伊人，以为帕特罗克鲁斯(Patroclus)复仇似的。^③异教徒奥林皮奥多鲁斯(Olympiodorus)约425年续写欧那皮乌斯的历史时写道，莱吉翁移除崇拜的古老偶像后，随之而来的是蛮族对西西里的入侵和埃特那火山的喷发。^④同样，在色雷斯，身着蛮族服装的三尊银质神像被从一座异教圣所移除后，该地区向哥特人、匈人和撒尔马提亚人(Sarmatians)敞开了大门。^⑤在佐西穆斯的书中，斯提利科(Stilicho)妻子塞林娜(Serena)的去世，与据称她犯下的亵渎维斯塔贞女的渎神罪有关。^⑥这个故事要么来自欧那皮乌斯，要么来自奥林皮奥多鲁斯。但阿拉里克围困罗马期间，佐西穆斯有关当地异教仪式的复兴，几乎可以肯定来自奥林皮奥多鲁斯。他必定也是下述说法的来源：罗马主教英诺森提乌斯(Innocentius)把保卫城市的责任置于宗教意见之上，因此赞同了这种复兴。^⑦

遗憾的是，据佐西穆斯，因缺乏公众支持，那场试验搞砸了。朱利乌斯·奥布塞昆斯(Iulius Obsequens)的《奇迹谭》(*Liber prodigiorum*)，如最近已经指出的，很可能属于异教辩护士以得到证实的奇迹为基础的

^① Ibid., p. 475.

^② Ibid.

^③ Zosimus, [History of the Roman Empire], V, 6, 6. 关于该书不同的版本，请见ODCC。

^④ Photius, *Bibliotheca*, Cod. LXXX, 57b, in PG, CIII, 1860, col. 261; ed. and trans. (French) R. Henry (Budé edition), Paris, 1959.

^⑤ Ibid., LXXX, 60a, PG, CII, 1860, col. 268.

^⑥ Zosimus, V, 38, 2.

^⑦ Ibid., V, 41, 2.

同类作品。^①

与前辈和榜样比较,4世纪与5世纪初的异教史学家给予宗教事件更大的篇幅,不仅仅是因为形势所迫,还因为他们本人直接卷入了宗教争论。他们不再坚持传统的宗教和迷信的区别。异教徒需要奇迹来冲基督教的奇迹。自圣马扎利诺(Santo Mazzarino)1960年在斯德哥尔摩会议上发表其重要文章以来^②,我们已经听到了大量有关晚期罗马帝国文化民主化的议论。如果存在一种民主化这个术语或许可以适用的活动,则它是在异教方面清除了迷信与宗教之间的障碍。

三

如我们已经提到的,基督徒在宗教与迷信之间树立了藩篱,以与基督教和异教的分界对应。在基督教内部,分界线是异端而非迷信。可是,关于晚期罗马帝国基督徒对奇迹、巫术、占星术和大众医学等等的不同态度,我们需要有更多的了解。格兰特教授(Professor Grant)《希腊—罗马和早期基督教思想中的奇迹与自然法》(1952年)进行的研究,以及最近有关奇迹的剑桥会议^③,对理解兰佩(Lampe)教授称为“更严肃的基督徒”有关奇迹的观念来说,是有益的贡献。就信仰奇迹的社会学言之,我们期待在米歇尔·麦斯林教授(Professor Michel Meslin)正在巴黎领导的研究工作得到重要的结果。麦斯林教授的意图,是弄清在一个天天需要奇迹来再度树立信心的世界里,基督徒的奇迹观和异教的奇迹观如何相互竞争并相互调适。

如果我加入到本协会任何成员都比我更有能力发言的一场辩论

^① 关于这些异教作家,参考下述著述就够了:A. Demandt, *Zeitkritik und Geschichtsbild im Werke Ammians*, Bonn, 1965; J. F. Matthews, "Olympiodorus of Thebes and the History of the West", *JRS*, LX, 1970; W. E. Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton, 1968, pp. 59-145。也请见我在 *Rivista Storica Italiana*, LXXXI, Naples, 1969, pp. 286-303 的论述。

^② *XIe Congrès International des Sciences Historiques, Rapports*, II, Antiquité, Uppsala, 1960, pp. 35-54.

^③ C. F. D. Moule (ed.), *Miracles*, London, 1965. cf. M. Meslin, *Le Christianisme dans l'empire romain*, Paris, 1970, p. 168.

中,不免唐突。但简短论及一个历史背景界定清晰的特定的社会集团,以表明即使在高度成熟的基督教的圈子里,上层与下层阶级信仰的区别也毫无意义,或许仍然有用。提奥多西乌斯二世的宫廷中,特别是那个让人迷惑的雅典人阿特那伊斯(Athenais)——受洗时他被重新取名埃利亚·欧多奇娅(Aelia Eudocia),自斐迪南·格利高罗维乌斯(Ferdinand Gregorovius)写出了他浪漫的著作《阿特那伊斯——一个拜占庭皇后历史》(*Athenais, Geschichte einer byzantinischen Kaiserin*, Leipzig, 1882)以来,就一直受到注意。可是,对于古代世界这个让人印象最为深刻的文人圈子,即408—450年这个悠长时期君士坦丁堡的宫廷,仍缺乏综合性的学术研究。当时提奥多西乌斯是这个宫廷的君主,而在大部分时间里,是他的姐姐普尔凯莉娅(Pulcheria)在统治。

100年后,当人们回顾提奥多西乌斯二世统治下的社会时,似乎会认为那是拉丁语作为帝国行政与文化语言开始衰落的时代。吕底亚的约翰(John Lydus)的这种印象^①,可不仅仅包含一定的真实性,因为提奥多西乌斯二世的宫廷以西部为代价巩固了帝国的东半部。当高卢、西班牙和阿非利加遭遇蛮族入侵、拉文纳(Ravenna)的皇帝们日益失去对形势的掌控能力时,君士坦丁堡成功遏制住了波斯人和匈奴人,并有余力关注宗教纷争而非外敌的攻击。但提奥多西乌斯二世及其顾问们的目的,绝不是让西部听天由命。在君士坦丁堡的新大学中,既有专门的拉丁语教席,也有希腊语的。

基督教信仰首次渴望渗入宫廷。这个时代最为典型的特征,是妇女在社会中扮演重要角色。当普尔凯莉娅和她的两个妹妹规定着君士坦丁堡宫廷的行为准则时,加拉·普拉奇狄娅(Galla Placidia)共享着拉文纳的政府,而在亚历山大里亚,叙帕提娅(Hypatia)被残忍地谋杀了。一批极其有教养和活跃的女性基督徒崛起。一方面,她们对神学问题有兴趣,另一方面,她们与民众的热情保持密切联系。亚历山大里亚的奚利耳(Cyrillus of Alexandria)会把自己的某些神学作品献给女王们,即提奥多西乌斯二世的妻子与姐姐们。但这些妇女会招待修士们,并被修士们招待,而他们来自农民阶层,其对希腊语的掌握程

^① Johannes Lydus, *De magistratibus*, II, 12, III, 42.

度令人生疑。仅此一点,即妇女的统治地位,代表着文人的信仰与普通民众信仰之间的连接。欧多奇娅本人是一个雅典异教哲学家的女儿,她毫无保留地拥抱了新信仰。如她对安条克公民的著名演讲表明的^①,她对自己的希腊遗产有非常清晰的认识,但她把自己诗人的天赋转用于复述《撒迦利亚书》和《但以理书》的预言,解释安条克的圣居普利安的传说。她几乎没有想到,通过重述巫师忏悔并成为基督徒的传说——纳西盎的格里高利(Gregory of Nazianzus)知道这个传说——她会成为任何一部有关《日耳曼的浮士德传说》(*die deutsche Faustsage*)值得尊重的著作的第二章。

欧多奇娅与她的朋友兼精神导师小麦拉尼娅(Melania the younger)都有对神学争论和圣物崇拜的兴趣。在搜寻圣物方面,她与麦拉尼娅都非常活跃。圣物是奇迹与神圣性追求的一个有机组成部分,因此不能将之作为对此前搜寻的希腊艺术品的替代品予以抛弃。据对一份可疑的中世纪传统的现代解释,罗马温科利(Vincoli)的圣彼得(S. Pietro)教堂的得名,就源自欧多奇娅给她女儿的一份礼物——圣彼得的一副锁链。欧多奇娅追随麦拉尼娅的榜样,当其被迫离开君士坦丁堡的宫廷时,选择了耶路撒冷为永久居住地。当她在痛苦的晚年滑向一性论派时,制止她的不是别人,乃是柱头修士西门(Simeon the Stylite)那样的人。

对于信仰和迷信之间的区分,欧多奇娅的丈夫提奥多西乌斯甚至较他的妻子更无意识。轻信他人很可能是那场家庭悲剧的因素之一,它把两个人永远地分开了,而他们似乎非常容易相互理解。就索佐麦

^① Evagrius, *Historia Ecclesiastica*, I, 20, 3-5. 有关欧多奇娅的主要文献搜集在 O. Seeck in PW, VI, 1, cols., 906-10 中, 并有批判性的过滤。补充的文献有 *Vita Sanctae Melaniae*, ed. D. Gorce, *Vie de Sainte Mélanie*, Paris, 1962, ch. 58-9, pp. 240-6 等。关于温科利的圣彼得的锁链,请见 E. Caspar, *Geschichte des Papstrums*, I, Tübingen, 1930, p. 421; R. Krautheimer, "S. Pietro in Vincoli", *Proceedings of the American Philosophical Society*, LXXXIV, Philadelphia, 1941, pp. 353-429; R. Valentini and G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, III (Rome, 1946), p. 42。对提奥多西乌斯二世,我们缺乏批判性的叙述。F. Gregorovius, *Athenais*, Leipzig, 1882, esp. 95-102 汇集了最为优秀的轶事性证据。请特别见 Socrates, [*Historia Ecclesiastica*], VII, 22; Theodoretus, [*Historia Ecclesiastica*], V, 36; Iohannes Malalas, *Chronographia*, XIV; Nicephorus Callistus [(Xanthopoulos), *Historia Ecclesiastica*], XIV, 3 in PG, CXLVI, 1865, col. 1063。关于所有这些作家的不同版本,请见 ODCC。也请见 *Chronicon Paschale*, ed. L. Dindorf, CSHByz, 2 vols., Bonn, 1832, pp. 575-90, 重印于 PG, XCII, 1865, cols. 9-1160。

努斯所知,以君士坦丁堡大学的创建者的名字命名的法典组织者(即提奥多西乌斯),是那样一个人:他就着一盏特殊设计的、可以自行注油的油灯,以阅读渡过长夜。他阅读并且赞助史学、诗歌和神学;并且亲自抄录书籍。我们保有的索利努斯(Solinus)的手稿传统的一支,就追溯到他的抄本那里。^①14世纪时,君士坦丁堡展览的一部《圣经》,是提奥多西乌斯抄录的,各行交叉,每页构成一个十字架。我们有关科奈利乌斯·奈波斯的抄本,可能是普罗布斯(Probus)为他制作的。^②普罗巴(Proba)的维吉尔《章句集》(*cento*)抄本是呈送给他的。^③如果我们可以相信德罗西(De Rossi)对一份非洲铭文令人信服的补充,则他作为书法家的名声曾传到毛里塔尼亚。^④同时代的《保罗启示录》伪造者试图利用提奥多西乌斯的名字,宣称提奥多西乌斯曾宣布那份文本的真实性,并且把一份抄本送往了耶路撒冷图书馆。^⑤索佐麦努斯了解这份启示录的所谓发现,显然怀疑这份文件的真实性,因此把皇帝隐去了。^⑥提奥多西乌斯获得了一位以圣徒身份去世的主教的服装,并且穿上了它。由于被那个性急而且粗鲁的修道士排除在圣餐之外,在该修道士经说服取消禁令之前,提奥多西乌斯拒绝进食。在做出选择继承人的决定时,他服从下面的习惯:在以弗所福音派的圣约翰教堂中睡眠以获启示。

153

在他那个时代的神学争论中,提奥多西乌斯尽力坚定立场。他要思考自己的灵魂,但他也要考虑王国的和平。他试图向神学家们施加压力,至少一度利用柱头修士西门让提奥多莱图斯(Theodoreetus)不要那么倔强。但我们也许可以推想,神学家与修士们对他施加了至少是同等的压力。对呈送给他的奏章,他的阅读并不总是那么细致。有个故事说,普尔凯莉娅为教训他,让他签署了一份出卖自己妻子的文件。^⑦

^① 但请见 H. Walter, *Die "Collectanea Rerum Memorabilium" des C. Iulius Solinus*, Wiesbaden, 1969, p. xi, n. 6。

^② 请见我在 *RSI*, LXXXI, 1969, pp. 290-291 的文章。

^③ 请见[H.] Dessau, *I[nscriptiones] L[atinæ] S[electæ]* (repr. Berlin, 1954-5), no. 809 的评论。

^④ Dessau, *ILS*, no. 802.

^⑤ W. Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*, Göttingen, 1970, pp. 60-2.

^⑥ Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, ed. J. Bidez and G.C. Hansen, GCS, L, Berlin, 1960, VII, 19.

^⑦ 关于这个著名的 story, 请见 Theophanes, *sub anno mundi* 5941; Georgius Monachus (Hamarolos), *Chronicon Syntomon*, ed. C. de Boor, 2 vols., Leipzig, Teubner edition, 1904, (转下页)

在这样一种思想和政治氛围中,主教、律师和纯粹的激进派都在写作教会史,其理由与迫使英国主教、银行家和纯粹的激进派在上世纪30—40年代都去写希腊史一样。那是一种阐明自己有关过去、表达自己有关未来观点的方式。对5世纪多数的教会史家来说,也明确带有影响宫廷、尤其是那些学者型皇帝的意图。苏格拉底(Socrates)、索佐麦努斯、提奥多莱图斯(我们或许还可以补上希德的腓力[Philip of Side],尽管他的著作失传了),都非常接近神学不同主张的核心,因而都希望能在宫廷中得到倾听。由于写了《教会史》,索佐麦努斯毫不脸红地期望从皇帝那里得到礼物。因此,我心仪的人是优诺米派的菲罗斯托吉乌斯(the Eunomian Philostorgius),他根本没有这种愿望,事实上是没有任何世俗的愿望。他用启示录的口吻写他自己的时代,并且充分表明,地震的发生并无自然原因。地震因上帝的意志发生,意在让罪人悔过,因为已经有足够多的地震伴随着提奥多西乌斯二世的时代来临。^①那个挽救菲罗斯托吉乌斯的历史彻底毁灭的佛提乌斯指责他把神迹归于异端。^②不过,对于地理爱好者菲罗斯托吉乌斯对此世天堂的历史地理拥有如此准确的知识,佛提乌斯倒没有那么惊奇。^③

更正统的教会史家不仅用奇迹支持神学,也用它支持政治。如果说阿利乌斯(Arius)去世的方式被作为其神学不虔诚的证据,则瓦伦斯在亚得里亚堡战役的阵亡,被解释为他因迫害正统基督教遭遇的报应。在弗利吉河(the Frigidus)战役前,两位新的双生子神曾向提奥多西乌斯显现,一个说他是福音派的约翰(John the Evangelist),另一位称他是使徒腓力。苏格拉底^④和提奥多莱图斯^⑤都记载,434年,上帝以

(接上页)p. 611; Cedrenus, *Synopsis Historicon*, para. 600, PG CXXI, 1894, col. 654; Iohannes Zonaras, *Epitome of History*, ed. M. Pinder and R. Büttner-Wobst, 3 vols., CSHByz, 1841-97, XIII, 23, 44A; Nicephorus Callistus, XIV, 23, col. 1130。它好像是真的,但定年错误。其来源似乎是特奥多鲁斯·莱克托(Theodorus Lector)。参见 G. Gentz, *Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus*, Berlin, 1966, p. 129, n. 2。

^① Philostorgius, [*Historia Ecclesiastica*], ed. J. Bidez, GCS, XXI, Berlin, 1913, XII, 10.

^② Ibid., IX, 1.

^③ Ibid., III, 9 ff.

^④ Socrates, VII, 43.

^⑤ Theodoretus, V, 373, 3.

闪电和雷击把匈奴烧光了,因为提奥多西乌斯的祷告已经为上帝听取。

从奇迹与苦行业绩故事到圣徒传记,不过一步之遥,前者散布在教会史之中,后者则除了奇迹与苦行业绩外,一无所有。它们中的一种曾直接进入提奥多西乌斯二世的圈子中。帕拉狄乌斯(Palladius)曾为劳苏斯(Lausus)写过一部《劳苏斯的历史》(*Historia Lausiaca*),此人是提奥多西乌斯的随从,麦拉尼娅的崇拜者和保护人。对非基督教的苦行,帕拉狄乌斯也有兴趣,曾把《布拉格曼传》(*De vita Bragmannoum*)献给另一位我们不知其姓名的重要人物。特别幸运的是,我们拥有提奥多莱图斯的《宗教史》,因为它教育我们,根本不可能把圣徒传与教会史区分开来。大主教纽曼(Cardinal Newman)自然对“一个阅读如此广泛、如此有思想的作者会如此愚蠢而轻信”^①感到迷惑,但提奥多莱图斯生活在一个他所描述的奇迹的世界里,其母的视力,据说就是被加拉太的彼得(Peter of Galatia)拯救的,对提奥多莱图斯一家及其邻居来说,彼得的腰带就是急救箱;提奥多莱图斯本人的出生,就源自教士马其顿尼乌斯(Macedonius)的祷告。年轻时,提奥多莱图斯曾拜访过叙利亚的圣徒,后来,他记录过他们的功绩。他写作《宗教史》时的准确意图,我们并不清楚,其年代约属440年之说,仅仅是一种聪明的推断。他试图讨好过去曾让他以及安条克的约翰(John of Antioch)谋生艰难的修道士们,并非不可能。^②但基本的事实,仍然是提奥多莱图斯并未向当时流行的风尚让步。当提奥多莱图斯宣布,那些相信摩西和约书亚、以利亚(Elijah)和以利沙(Elisha)的奇迹的人,必然也会相信他所讲述的奇迹的时候,我们必须把他的话当真。提奥多莱图斯故事的一个一贯特征,是其与《圣经》情景的对比。现代的研

^① *Historical Sketches*, II, London, 1876, p. 315.

^② 请见 P. Peeters, *An. Bol.*, LXI, 1943, p. 29 和 R. Richard, *Mélanges de Science Religieuse*, III, Lille, 1946, pp. 146-156 之间的讨论。也请见 H. Bacht, “Die Rolle des orientalischen Mönchtums”, in A. Grillmeier and H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, II, Würzburg, 1953, pp. 193-314; A. - J. Fstugiére, *Antioche Périenne et Chrétienne*, Paris, 1959, pp. 241-401。把《布拉格曼传》的作者与《劳苏斯的历史》的作者视为同一人,因 L. Cracco Ruggini, *Athenaeum*, XLIII, Pavia, 1965, pp. 3-80 的重要研究,看来似乎更为可能了。参见 Palladius, *De gentibus Indiae et Bragmanibus*, ed. W. Berghoff, Meisenheim am Glan, 1967。

究者当然可以自如地使用这些故事,用以说明某些巫术习惯的传播,或者新的苦行主义流行的程度。我们高兴地看到,在一场事关巫术控告的审判中,教士马其顿尼乌斯曾强迫一个魔鬼作为证人出庭;而罗马的匠人利用柱头修士西门的小型画像来保护他们的作坊。^①要形容提奥多莱图斯,更重要的是我们要记住,对他来说,女圣徒的存在,就是基督不曾把美德划分为男性美德与女性美德的证据。^②

如提奥多莱图斯清楚表明,欧那皮乌斯同样表明的,古典晚期的传记作家在他们的作品中纳入了大量个人的记忆。这让他们所说的许多奇怪的故事有了可信性,同时反映了他们对自己所描述的经历的直接参与。最近在科隆纸草中发现的摩尼传记表明,这种传记的写法也为摩尼派接受。现在我们正期待其全文发表,到目前为止,仅有若干残篇和一篇概括性的摘要发表在《纸草学与碑铭学杂志》上。^③

在异教文人數百年來失败的地方,基督教文人取得了成功,既把他们的理论成功传给了大众,也分享了民众的信仰。在学者与大众之间这种精妙的平衡,如果没有经常性的危机,就不可能得到维持。如果说某些危机涉及异端,则其他危机代表的是异教诸神的诱惑。希腊主义仍有其吸引力。即使在提奥多西乌斯二世的宫廷中,一些异教的文人,如诗人和史学家奥林皮奥多鲁斯,也仍然得到接受。菲罗斯托吉乌斯写了反对波菲力的作品、希德的腓力写了反对背教者朱利安的作品,是有非常好的理由的。帕诺波利斯的居鲁士(Cyrus of Panopolis)——那个在提奥多西乌斯二世时代因其独特成就而把市长之职与禁卫军长官(praetorium)之职集于一身的诗人——由于被控为异教徒,而被解除了宫廷中的职务。他以主教的身份隐退到弗吕吉亚的一个小镇,则是那个时代的典型特征。^④

^① PG, LXXXII, 1864, cols. 1406, 1473.

^② Ibid., col. 1493.

^③ V, Bonn, 1970, pp. 97-216.

^④ 参见 Alan Cameron, *Claudian*, Oxford, 1970, p. 192。在即将发表的著述中,卡梅伦会更多谈及居鲁士。W. E. 凯吉(W. E. Kaegi)有关居鲁士乃异教徒的评论似乎源自他的误解,见 W. E. Kaegi, "The Fifth Century Twilight of Byzantine Paganism", *Classica et Mediaevalia*, XXVII, Copenhagen, 1966, p. 265。有关本文讨论过的所有问题,更多的书目可以在 Jacques Le (转下页)

基督教对学问与通俗界限的消弭，具有明显的暗示意义。对那些有教养的人来说，它意味着要接纳并接受许多未经批判的、不够完善的对奇迹、圣物和幽灵的信仰。对于普通的和未受教育的人来说，它意味着对神学争论的重要性的理解，有时达到狂热的程度，因此卷入了这些斗争之中。5—6世纪赛马场中的派别与宗教运动有共通之处的说法，可能是现代的发明，但任何阅读过苏格拉底和索佐麦努斯有关约翰·克吕索斯托姆两次流放故事的人，都绝不会怀疑民众神学的分量与后果。

如大家可能料到的，我的结论，是在4世纪后半期和5世纪前期，我们无法在上层阶级的文化和下层阶级的文化之间划出一条明确的界限。虽然这一点也适用于异教，但它其实是基督教文化的一个独特特征。为了自保，异教被迫接受了对他们自己世界的再塑造。到4世纪末，即使最不敏感的异教修辞学家和哲学家肯定也熟悉了圣徒、奇迹和圣物。

无论基督徒之间的分歧多大，在文化上，上层与下层之间并无分歧。他们的分歧超越了社会等级，并且受到民族的、教义的和制度的因素的影响。如果基督教历史学家与其他文人按照不同方式思考，那会非常让人惊奇。在索佐麦努斯的作品中，有一章特别值得注意，那就是第7卷的第19章，其中反映了正统基督教中风俗的多样性。索佐麦努斯用近似希罗多德的智慧观察到那些因遵循某种风俗成长起来的人，会认为抛弃那些风俗是错误的。让他感兴趣的区别源自当地的传统。即使有，他也忽略了受过教育的和没有受过教育的基督徒之间的区别。事实上，我不知道有任何教会史家曾把基督教的做法谴责为俗气。菲罗斯托吉乌斯谴责把代表君士坦丁的偶像作为神灵崇拜^①：除此之外他还能说什么？

因此，我对晚期罗马史学家记载的大众宗教信仰的考察，以下述报告作为终点：根本没有此种信仰存在。在4—5世纪，当然有足够多

(接上页)Goff, "Culture Cléricale et traditions folkloriques dans la la civilisation mérovingienne", *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, XXII, Pris, 1967, pp. 780-91得到。

^① Philostorgius, II, 17.

的信仰，我们20世纪的史学家乐意称之为大众的，但4—5世纪的史学家们从不曾将任何信仰形容为大众的，并据此在精英阶级中诋毁它。有关大众宗教信仰和后期罗马史学家这类题目的讲座，应当予以严厉的批评。

十一、传统与古典时代的历史学家*

我们认为伟大且堪称典范的希腊—拉丁历史学家，已经被古代读者视为伟大且典范了。^①虽然并非所有著名历史学家的作品都保存下来乃当然之事，但它们的存世源自它们的名声。在文献流传过程中，

*本文为1972年4月24日在哈佛大学所做的洛布讲座，曾在 *History and Theory*, 11, 1972, pp. 279-293发表。

①这篇文章与我的其他文章有联系，它们被汇集在我的 *Contributo alla storia degli studi classici*, I-IV, Rome, 1955-69 中，其第 5 卷即将出版，*Studies in Historiography*, London, 1966 提供了选集。当然，我主要受益于 E. 施瓦兹和 F. 雅科比，但我从 H. 斯特拉斯伯格和 M. I. 芬利的数篇文章中受益良多。对于前者，我只征引了 *Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung*, Wiesbaden, 1966，并请参见 O. Murray, *Class. Rev.*, 18, 1968, pp. 218-221 的评论。对于后者，我引用了“*Myth, Memory, and History*”, *History and Theory*, 4, 1965, pp. 281-302 和 *The Ancestral Constitution*, Cambridge, 1971。两部具有头等重要性的著作我已经在其他地方讨论过，它们是 K. von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung*, I, Berlin, 1967, 见 *Gnomon*, 44, 1972, pp. 205-207 的简短讨论；另一部是 Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I-III, Bari, 1966-67, 讨论载 *Rivista Storica Italiana*, 79, 1967, pp. 206-219, 收入 *Contributo*, IV, pp. 59-76。我本人与另外两部重要著作的分歧在下文中会很明显，它们是 F. Chatelet, *La naissance de l'histoire*, Paris, 1962 和 Chester G. Starr, *The Awakening of the Greek Historical Spirit*, New York, 1968。也请见 A. W. Gomme, *The Greek Attitude to Poetry and History*, Berkeley and Los Angeles, 1954; E. Voegelin, *Anamnesis*, Munich, 1966, 以及帕文的文章：M. Pavan, “*La moderna critica storica e il didascalismo nella storiografia antica*”, *Cultura e Scuola*, 18, 1966, pp. 115-125。有关传统问题的研究方法，读者可参考 “*Intellectuals and Tradition*”, *Daedalus*, Sprintg 1972。我也希望提到下面有启发性的文章以资比较，J. Neusner, “*The Religious Uses of History*”, *History and Theory*, 5, 1966, pp. 153-171, 以及 G. Nadel, “*Philosophy of History before Historicism*”, *History and Theory*, 3, 1964, pp. 291-315。

关于历史学家的法则，主要证据见 Cicero, *De oratore*, II, 13, 55-58; Dionysius of Halicarnassus, *De imitatione* (仅部分留存), 3 (ed. H. Usener and L. Radermacher, *Opuscula*, II, pp. 207-211); Quintilianus, *Instit. Oratoriae*, X, 1, 73-75; Dio Chrysostomus, *Oratio*, XVIII, 9。现代的有关讨论，请见 R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford, 1968, p. 206。也请见 L. Radermacher, *Kanon in Pauly-Wissowa*, X, 1919, 1873-1878。关于波利比乌斯——他因为出生过晚，因而无法被纳入希腊人的法则中——的具体情况，请见 K. Ziegler, *Polybius*, in *Pauly-Wissowa*, XXI, 1952, 1572-1574。

学校对某些图书的使用以及纯粹的偶然性都发挥了作用。我希望强调的是我们对希腊和罗马古代史学家的判断,本质上与古代的判断标准一致。希罗多德、修昔底德、色诺芬和波利比乌斯,对于那些能够阅读他们的希腊和罗马历史学家来说,已经是典范了。同样,对他们拉丁世界的继承者来说,萨鲁斯特、李维和塔西佗也是典范。正是由于罗马帝国希腊—拉丁文化的独特性,使希腊作家很少使用拉丁作家,模仿他们的更少。因此,虽然普鲁塔克广泛利用了萨鲁斯特和李维的作品,且狄奥·卡西乌斯追寻了罗马史学的编年史方法,表现出对萨鲁斯特(XL, 63, 4)和李维(LXVII, 12, 4)著作的熟悉,但萨鲁斯特、李维和塔西佗并未对后来的希腊史学家产生多少影响。在考虑作品的幸存时,尤其是在它可能对一个古代史家作品的外在形态加以歪曲时,我们必须考虑偶然性或者学校选择的因素。如果我们拥有萨鲁斯特的《历史》(讨论约公元前78—前67年间的历),我们应该会更了解他。我们当然根本不应忘记,李维将其142卷著述中较大的部分专门用来讨论近乎当代的历史,而它们几乎全部失传。

显然,所有这些“伟大的”史学家事实上却是倾向于或者全部、或者主要书写近世的历史。希罗多德写的是希波战争,那是前一代人的事件;修昔底德写的是同时代的伯罗奔尼撒战争;色诺芬关注斯巴达和忒拜的霸权(公元前404—前362年),那是他亲历的;波利比乌斯非常认真地从第二次布匿战争开始(公元前218年),一直叙述到他自己的时代,即公元前145年之前。同样的说法适用于萨鲁斯特、李维、塔西佗(他的叙事涵盖之前的100年)和安米亚努斯·马凯利努斯(他专用13卷叙述96—352年的时期,其余18卷只叙述了26年的历史)。在已经失传的具有伟大名望的其他史学家的作品中,存在同样的偏好近世的倾向。特奥庞普斯书写的是他的同时代人马其顿的腓力二世统治时期的事件;埃佛鲁斯用10卷处理古风时期希腊的历史,另10卷处理公元前5世纪,而为公元前386—前340年用了近10卷。蒂麦乌斯有关西部(主要是西西里的)希腊人的历史,其38卷的大部分用来处理他自己时代即约公元前340—前288年间的事件;波斯多尼乌斯续作了波利比乌斯到他本人时代的历史,即从公元前143年—约公元前70年最近100年的历史。

史家们还提出方法论原则,以证明偏好近世历史的正当性。希罗多德强调报道人们看见和听见的事物的重要性;修昔底德把亲身经历作为恰当的史学的第一个条件;波利比乌斯也强调了会见事件当事人与亲身经历的能力(XII, 4c, 3; 25b, 4)。他宣称,对他本人来说,主要的历史时期为人们可以对活着的人进行交叉质询的时期。

罗马史学家或许不那么倾向于自夸他们见证事件或质询证人的能力。这方面,拉丁史家中最为著名的是安米亚努斯·马凯利努斯。他来自安条克,在西部的拉丁社会中从不曾有舒服的家园的感觉。他乐于提供他本人曾亲自参与过的事件的细节(XVIII, 6, 11 和 21-23; XIX, 8, 5)。但甚至是拉丁史家中最沉默的人,都对当代或者近世历史学家所用的见证方法从无任何怀疑。我们只要想到,在小普林尼更加了解的事件的问题上,塔西佗是如何询问他的这位朋友的,就足够了(Pliny the Younger *Ep.*, VI, 16; VII, 33)。

163

资料来源问题——由于能够交叉询问见证人,或者自己就是见证人,因而具有显而易见的优势——并不能被视为史学领域偏爱当代或近世事件的主要动机。就获得有关遥远过去的正确资料的方法而言,自公元前5世纪以来,也就是说,自希腊史学发端以来,这些方法就已经存在了。从使用者在经过思考和研究后对它们的可靠性感到满意的角度而论,这些方法是批判性的。第一个希腊史学家赫卡泰乌斯(公元前6世纪末)已经创造出对许多神话故事加以纠正和理性化的方法。希罗多德知道如何前往埃及以及其他国家,并就它们的古迹提出问题。修昔底德甚至利用古代的诗歌以及考古和碑铭证据,阐述有关古风时代希腊国家和过去的具体事件的结论。公元前5世纪末,希皮亚斯(Hippias)和赫兰尼库斯系统处理了年代学问题。后来,希腊化时代学者们努力追求的,是参考古代文献并批评古代传统。罗马人自己,如他们的博古学传统——从公元前1世纪的瓦罗到5世纪初维吉尔的注疏者塞尔维乌斯——告诉我们的,非常清楚如何搜集有关过去的可靠事实。下文我们还会再回到这一点上。这里重要的是下述问题:有关过去的证据的可靠性问题,并非主要讨论最近或者当代事件的历史学家享有特殊地位的根本原因。

在写作近世的历史时,史学家们无疑感到较有把握。有些史学

家,如修昔底德和波利比乌斯,几乎无法把当代事件特殊的重要性与当代事件特殊的可靠性区别开来。受过教育的读者似乎赞同对史料的这种评价,并且认为写作当代史的作家较写作过去的作家更加可靠。史学家们倾向于赞扬那些自己时代的可靠见证人(例如约瑟弗斯的《犹太战争》第1卷第1章和赫罗狄安[Herodian]的第1卷第1章第3节),尽管据吕西安记载,亚历山大大帝曾经评论说,一个人会赞颂活人,而非死者(《如何撰写历史》第40章)。然而,最终是当代或近世事件的重要性决定了对主题的选择,且其重要性被史学家自己用来论证他们著作的重要性。可是,史料的可靠性,无论它们与重视当代史有着多么密切的联系,都仅仅是额外的动机。修昔底德和波利比乌斯给读者留下的印象,是他们写作的时期具有无可置疑的重要性。在那里,他们发现了某种独特的东西,那就是过去的其他事件所不具有的相关性。对修昔底德而言,伯罗奔尼撒战争是此前希腊历史的顶点,一个较之前任何事件都更加伟大的事件。波利比乌斯认为,他本人是人类历史上革命性变化的见证人,因为世界的不同部分首次被联合为一个整体(I, 3, 4; III, 1, 4; IV, 2, 1)。萨鲁斯特赞扬说,朱古达战争是反抗罗马显贵斗争中的第一桩事件。更有意思的是李维估计他的读者渴望了解最近的历史,并为让他们耽溺于遥远过去的事件而道歉。希腊化世界和罗马的学者本身是完全值得尊重的。在怀念过去时,他们甚至能够从他们的努力中获得荣誉。瓦罗几近于此。在古典晚期,博古学家们采取的是一种自我安慰方式。可是,他们从不曾占上风。晚近事件的解释者,如希罗多德、修昔底德、波利比乌斯、萨鲁斯特、塔西佗(以及李维,就其也是那种人而言)的地位仍无可动摇。他们的声誉,为文艺批评家们圣化,并为他们本人著作的流行证实。这意味着自公元前5世纪到罗马帝国时代——且让我们假设它延续到6世纪——对当代或近世历史的解释在社会中占据着无可取代的地位。

虽然赫卡泰乌斯尝试对古代故事理性化,但让他的伊奥尼亚同胞希罗多德心动的,是希波战争,前一代人那场划时代的事件。作为赫卡泰乌斯多方面的学生和对手,希罗多德通过阐释和解释最近的过去,找到了自己的路径。雅典人为此给了他一大笔奖金,他还获得了

索福克勒斯的友谊。希罗多德记录的,是容易被遗忘的东西,此外,他还对可能被忽视的事物进行了解释:波斯人和希腊人在制度和风俗上的差异和雅典对胜利的特殊贡献。虽然欧洲和亚洲存在古老的、甚至神话中都存在过的争斗,但对他来说,战争是伊奥尼亚起义的结果。马拉松和萨拉米斯的胜利,是年轻的雅典民主的成就。虽然他了解斯巴达战争行为中更传统的特征,但他判定,在打败波斯人问题上,雅典较斯巴达人更加能干。无论如何,战争的新奇之处在于希腊人的胜利本身,而这场胜利是希罗多德的主题。尽管希罗多德对风俗很有兴趣,对宗教态度较为敏感,但他坚定地选定希波战争作为本身值得记住的事件,因为那是希腊人的胜利,因此暗示了希腊自由对波斯专制的胜利。他缓慢地得出了结论,我们也许会尝试追寻他从地理学家变成历史学家的过程。当然,在确定一场战争为划时代的事件时,他有神奇的荷马作为先驱者。但把战争从史诗变成历史的,正是希罗多德。修昔底德可以反对希罗多德的许多观念,但并不反对这个决定。他也选择了一场战争,而且是最近的一场战争,作为一个划时代的事件。他也抛弃了传统的主题以寻求某种新的东西,即原因上的新:雅典帝国势力的形成;还有后果的新:雅典帝国势力的被消灭。如果如他好像暗示的,此前不曾经历过瘟疫、革命和人民领袖,则甚至社会现象或许也有新面貌。

修昔底德之后,战争无疑代表了最为显著的变革因素。色诺芬可能认为,斯巴达人所以失去了霸权,是因为他们背信弃义地占领了忒拜卫城。不过神灵利用经常性的战争机制惩罚了它:他们在战争中被忒拜人彻底击败。后来,忒拜人之所以未能利用他们在曼提奈亚的胜利,是因为埃帕米农达斯(Epaminondas)在战役中被杀,希腊世界从此再无向导,陷入了不确定与无序状态。战争是特奥庞普斯的主题;据波利比乌斯,则战争是命运之神变革世界的工具。

革命在战争之后成为希腊史学家关注的主题。典范的代表是修昔底德著作的第8卷。公元前4—前3世纪的史学家几乎无法把战争与革命区分开。

萨鲁斯特从修昔底德那里了解到战争作为变化征候的重要性,但在罗马史学家中,战争或许较在希腊史学家那里少得多。内部冲突和

政体变革控制了公元前1世纪末和帝国时代拉丁史学家的注意力。可是,累积性的效果是一样的。史学家们(李维、维雷乌斯[Velleius],塔西佗)的中心,是过去的毁灭,新的制度、习惯和恶行的兴起。塔西佗的历史著作,彻底浸透了这种变革感以及对它的逃避。如果我们考察何以非教会史学家如此缓慢而且不愿意记录基督教所带来的特殊变化的原因,将会十分有趣。哪怕是安米亚努斯,尽管他生活在基督徒皇帝统治下,但给予它的篇幅,从比例上看仍少得很不协调。无论这种不情愿的原因可能是什么,基督教的存在本身,就让帝国后期的史学家们意识到了连续性的中断。即使他们不擅长记录,但也清楚有变化发生。

统治“伟大的”希腊和拉丁史家的,就是这种变化感。在这方面,他们准确地反映了社会的状况。不管是公元前6世纪以后的希腊人,还是公元前3世纪以后的罗马人,都不曾怀疑他们中间变化的巨大。即使政体尚未受到直接影响,疆域和势力的变化也已经发生。历史学家们是在一种期待变化的氛围中构思他们的作品的,记录的是变化的事实。他们的任务,是揭示政治体状况深刻且相对快速的变革。公元前5世纪历史写作的诞生,本身就几乎难以与伊奥尼亚民主政治的胜利,以及它们对变革的要求,分割开来。

所有这些都非常基础,或许无足轻重。但它带来了某些重要的后果。希腊和罗马的史学家们并不被视为传统的保持者,人们不认为他们用服从规范或者偏离了规范的话语来记录事件。他们并不被视为一个职业上相互继承、由国家或宗教机构支持的群体,也不操心把变化保持在可控范围内。此外,具体的行动或事件本身并不需要记录下来,通过与常规进行比较,来确定它到底是值得赞扬,还是需要谴责。它被纳入一个变化的过程中,并且根据那一过程的最终结果加以衡量。伯里克利对斯巴达防御政策或法比乌斯·孔克塔托对汉尼拔的战略,并不是根据永恒的行为规则加以判定,而是根据它们对战争的影响来定性。用它最一般的特征作为例证,则“古典的”史学(也就是在希腊人和罗马人自己眼中经典的史学)是变化的镜子。我们能够理解它与其他类型史学之间的区别。在希腊和罗马,绝没有任何可资与阿尔塔巴里(Al-Tabari)有关权威链条报道的传统派路径比较的东西;没

有任何可与中国官方史书锱铢必较地记录孤立事实时类似的东西。如E.巴拉兹(E. Balàzs)所说,那是官僚写给官僚的历史。也没有任何类似斯诺利·斯托鲁森(Snorri Sturluson)的《世界之循环》(*Heimskringla*)的东西,他把有关说丹麦语的首领们的古老故事,按照智慧的人们所说记录了下来。

虽然命运之神可能符合一个异教史学家的胃口,但不曾有任何个性化的神灵被召请来解释历史的进程。犹如异教的希腊和罗马不曾有过《希腊(或罗马)诸神事迹》(*gesta Dei per Graecos or per Romanos*)一样,他们也不曾有过与《圣经》对等的东西,那是一个民族与耶和华关系的记录。在异教的古典古代,教会史——真正的信仰与异端和迫害者战斗的记录——是不可想象的。它的出现意味着一个新时代的开始。

当然,希腊—罗马世界的变革史并不涉及进步的观念,更不用说无限进步的观念了,也不必然与循环运动的观念有关。甚至波利比乌斯似乎都把他有关循环的思考限于政体理论,而当他进入历史叙事时,他就把循环遗忘了。古典史家更可能使用的,是更有限的、人类事务会在知识和经验的范围内取得某种进步的观念,至少多数希腊史学家似乎都服膺于它。但对一个以变化为题的史学家而言,他并无义务对变化表示乐观。色诺芬对斯巴达的失败感到难过;李维怀念早期罗马;弗拉维乌斯·约瑟弗斯(把他放入异教历史学家系列时有极大的不确定)写作的目的,是尽其所能地解释灾难。如果更详尽地叙述史学家对其主题的态度,会意味着对某些具体制度和个人的评价,可是,我们无法期待绝对的一贯。任何试图从修昔底德关于伯罗奔尼撒战争的一般解释中推断他尊敬尼奇亚斯(Nicias)和鄙视克莱翁(Cleon)的人,都注定是浪费时间。李维著作第5卷所佩服的卡米鲁斯与第39卷中著名的监察官加图,是非常不同类型的罗马人。塔西佗对那些反对皇帝的哲学家的判断并不总是一贯的。这种变化的历史学的一个有趣特征,是它让历史学家在内心深处自由地成为传统主义者。另一方面,历史学家也可自由地主张变革。我必须承认,在作品流传至今的希腊或罗马的史学家中,不曾有任何人积极主张变革。晚期罗马共和国所谓的民主派编年史家可能这样做过,但我不曾发现任何证据。如

果狄奥·卡西乌斯笔下(第52卷)麦凯那斯(Maecenas)的演说是一部改革的纲领,则它的创作,与那部冗长作品的其他部分不相关联。主张变革的,是哲学家,而非历史学家。

古典时代关于变化的史学远不是对具体城市或国家的研究,它关注的是涉及众多国家和地区的发展,甚至是若干帝国的发展的问题。希罗多德把希腊人和蛮族人包纳其中;公元前4世纪的埃佛鲁斯写了一部以邻邦为背景的希腊人的历史;波利比乌斯认为,作为通史史学家,埃佛鲁斯是他的先驱者(第5卷第33章)。他的当代人阿加塔奇德斯所写的通史,是有关亚洲和欧洲的两部独立作品。公元前1世纪,有人雄心勃勃地(或许史无前例地)尝试叙述从人类起源以来的历史。庞培和恺撒的征服,为斯多葛派的人类一统观念赋予了新的意义。我们至少是部分地了解这些历史中的三部,分别是西西里人狄奥多鲁斯,大马士革的尼古拉(Nicolas of Damascus)和高卢人特罗古斯·庞培乌斯(Trogus Pompeius)(最后这位有查士丁编辑的摘要)。这些通史中保存最好的,是狄奥多鲁斯的,但他并未取得显著的成功。他觉得需要给他的《历史集成》的序言中插入一篇简短的关于宇宙学和人类学的概说。不管这篇概说(Diodorus, I, 7-8)是否可追溯到德谟克利特(Democritus),在狄奥多鲁斯编写过程中,它都不具有真正的重要性,因为他把不同的历史著述相互叠压,却不曾达到(甚至没有宣称达到)任何统一。在古代世界,狄奥多鲁斯从不曾获得经典的地位,是相当正确的。在拜占庭文化中,他的名声上升了。在那里,在得到基督教新历史意识支持的同样的通史编纂中,他成为了典范和材料的来源。可以肯定,狄奥多鲁斯失去了把人类历史作为一个整体加以处理的机遇,但古代其他异教的通史史家做得可能也好不了多少。可是,在关于变化的史学中包含普世倾向,本身就拒绝承认有任何唯一的传统。人类在时间和空间上的多样性,在其中突出地显现出来。^①

我们可以据此判定这类经典史学家所说的历史的用处是什么,其间存在细微差别。修昔底德宣布的他对知识的贡献,不同于波利比乌斯,后者的目标是训练人们忍受政治生活中命运的变化。但不管是哪

^① 请见 A. B. Breebaart, "Weltgeschichte als Thema der antiken Geschichtsschreibung", *Acta Historica Neerlandica*, 1, 1966, pp. 1-19.

种情况，史学家们提供的，都是对过去变化的描述，它会帮助人们识别将来发生的类似变化的原因，并预测其后果。波利比乌斯热情地重复了古老的格言：“开端是全部的一半”(V, 32, 5)。这种教诲的基础是下述假设：对征候的比较是可能的。然而，历史学家们对他即将讲述的事件异乎寻常的规模和重要性的不断强调，暗示他认为特定的变化可能是不可逆的。波利比乌斯、李维和阿庇安对罗马崛起的宣言是良好的例证。至于次要些的史学家，则那是他们纵情奉承胜利者的机会。对古典时代的史学家来说，潜在的诱惑是奉承而非宣传。修昔底德的特征在于，他避免把自己限定在不可逆的主题上，而把重点放在斯巴达与雅典的竞争上。历史能够传达给我们的教训，是如何面对变化。

二

既然古代的批评家在证明其历史判断的正当性时，把文风的论证与主题的考虑结合起来，那就难说他们确实偏爱把史学当作对变化的研究，而非偏爱支持传统的史学。哈利卡那苏斯的狄奥尼修斯偏爱希罗多德而非修昔底德，因为前者选择了一个更高尚的主题，也更让读者愉快(《致庞培乌斯的信》，第3节)，普鲁塔克的《论希罗多德的恶意》则偏爱修昔底德而非希罗多德，因为前者没有那么恶毒。可是，无论批评家们是否意识到，他们都偏爱描述变化的历史主题。

为记录日常事务而写作，强调制度的延续并向后代推荐传统行为方式的历史，并不稀有。但这些记录的编纂者或过去例证的提供者很快就发现，在他们所处的世界上，那些把变化作为记录对象的史学家名气更大。

对某些事件进行单纯记录的现象，尽管常常较我们期待的要少，但的确存在于希腊和罗马。罗马大祭司的年代记是最有名的例子。他们似乎延续数百年，至少一直保持到公元前2世纪末，它们的内容，则成为了一个著名的问题。加图谈到这些年代记时，好像他们的记录限于征兆和仪式(Fr. 77 Peter)；西塞罗(*De Orat.*, II, 13, 52)和塞尔维乌斯(*ad Aeneid.*, I, 373)则相反，暗示它们是政治和军事事件的年代记。只有这些年代记大量且真实的残篇被发现，我们才能了解真相。他们当然可能随着时代的变化而改变自己的特点。这些拉丁年代记，

在被大祭司合并在一起后,处在罗马贵族的控制之下,也就是说,最初处在那些旧贵族的控制下。公元前3世纪末,当法比乌斯·皮克托决定用希腊语撰写罗马史时,他显然打破了贵族和祭司的传统,尽管他本人就是个旧贵族,且很可能也是个大祭司。他仍然追寻大祭司的编年体系(似乎如此),因此,他的著述的名字是《编年史》。但这并未削减他的决定暗含的革命意义:他偏爱希腊关于变化的史学,而非仅仅记录某些事件的传统拉丁习惯。蒂麦乌斯可能是他的希腊先驱者。巧合的是,编年方法对希腊人而言并不新鲜,修昔底德本人的方式就是一位编年史家的。

在希腊那些“伟大的”史学家之前,是否有祭司或世俗的地方性记录或编年纪,不是那么确定。哈利卡那苏斯的狄奥尼修斯(*De Thucydides*, 5)明确地宣布,在希罗多德和修昔底德伟大的史学之前,存在祭司和地方性的编年纪。在现代,维拉莫威兹采取了类似的态度。他假设,在阿提卡史学之前,有雅典祭司的编年纪。F.雅科比毫不困难地证明,维拉莫威兹是把他了解的对罗马确定真实的东西,随意想当然地用于雅典了。有人曾主张,狄奥尼修斯可能对希腊的一般论述做了同样的事情。在公元前1世纪末生活于罗马,并且熟悉了罗马的情况后,他可能随意地把罗马的模式移植到希腊了:先有地方性的编年纪,然后是伟大的史学。狄奥尼修斯的文本模糊而且让人生疑,因为他引用的一个作家是阿麦莱萨戈拉斯(Amelesagoras),并且把他的年代置于修昔底德之前,但他可能是个公元前4世纪的造假者。不过,在希腊化时代的博学传统中,狄奥尼修斯的意见肯定不乏支持者。他并不是单纯地把罗马模式移到希腊。^①

无论狄奥尼修斯背后藏着什么,至少自公元前5世纪末以降,有些城市和圣所拥有它们自己的编年纪。由于伟大的希腊史学从不曾把自己只局限于一个城市,城市和神庙编年纪不可避免地变成了当地自豪感和博古倾向的渊薮。当地的编年纪强调各自希腊中心的个性及其发展的连续性,因为它们汇集了当地的神话。就此而论,它们属

^① 只要参考下述著作就足够了:F. Jacoby, *Attis*, Oxford, 1949, 尤其是第178—185页;K. von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung*, I, 519; S. Gozzoli, “Una teoria antica sull’origine della storiografia greca”, *Studi Classici e Orientali*, 19-20, 1970-71, pp. 158-211。

于传统派,但随着地点和时间的变化,传统的质量和数量都会变化。我们知道,阿提卡编年史家在作为普通人而非官员或祭司时能力最为突出,并且把他们的政治见解纳入著述之中。他们喜爱古代的细节,但他们并不忽视变化,也不会不加区别地把过去作为典范加以赞颂。有些时候,他们会把现在插入过去,让忒修斯(Theseus)成为一个民主的国王。另一些时候,编纂者个人的性格会在他所记录的制度面前消失。公元前99年,罗德斯岛上的林多斯城(Lindus)指示两个人——提马奇达斯(Timachidas)和特萨戈拉斯(Thersagoras)——在城市秘书不时的监督下,编写一部林多斯的雅典娜神庙的编年史。这部编年史中要包括献给神庙的礼物清单,以及女神神奇介入的记录。这项工程有其学术的企图:其中一位编纂人是个学者,并且提供了资料的来源。但整个工程显然不被认为是他们个人的,而是对圣所的延续与可敬的赞美。^①

我们很难低估这类因地方的自豪感和偏见而编写的“次要”史学著述累积起来的重要性。但它总是遭遇更伟大史学破坏性的对抗。此外,它主要在希腊化时代发展起来,那时博学已经为它在社会上赢得了自己的位置。在一个重要的文化差异不存在于各个希腊人城市间,而在希腊人和非希腊人之间的世界上,这类博学偏袒地方的爱国主义和保守主义。在罗马,法比乌斯·皮克托之后,纯粹地方性的编年史从未能完全复兴,共和时代的多数史学家都以罗马建城作为他们著作的开篇,因此是向民族传统致敬,但他们把过去现代化了,强调最近的事件并给予它们更大的篇幅。关于《大祭司年代记》(*Annales Maximi*)比较确定的少数事件之一,是后来的史学家几乎总是忽略它们。我们片段的证据不够明确,但就政治史学而言,罗马的保守倾向或许甚至较希腊还轻。我们可以公正地猜测说,在共和时代的罗马,博古派和法学家是传统的主要支持者。可以肯定,希腊从不曾产生任何可与瓦罗的《博古志》比肩的作品,但罗马贵族在了解和捍卫传统时,根本不需要书本。从萨宾那种闭塞的地方出现了诸如瓦罗那样的博古学家,本身就是危机的征兆。

在丰富的范例(*exempla*)文献中,也记录和赞美了传统的行为方

^① Cf. R. Laqueur, *Lakalchronik*, in *Pauly-Wissowa*, XIII, 1926, 1083-1110.

式。为强化或引导采取行动,希腊人总是引用过去的具体事件。荷马的诗歌就非常熟悉这类范例性的故事(*Iliad*, V, 381; VI, 128, IX, 524, 等等)。演说家们使用范例;编纂者从历史著作和口述传统中搜罗范例。罗马人较希腊人更欣赏“祖先的风俗”(*mos maiorum*),在援引先例时,也矛盾地追随了希腊人。但这里我们再度需要考虑下述事实:在博学自身受到敬重的时代,人们特意汇集了先例。许多具体的先例肯定是推论出来的,目的是鼓励模仿,但对先例搜集的完善,则是博学的表现。瓦莱利乌斯·马克西穆斯(Valerius Maximus)献给提比略的《名人言行录》(*Facta et dicta memorabilia*)就属此类,它既包含罗马人的,也有非罗马人的,因此从严格意义上讲,它并不传统。如果先例涉及军事战略或者经济手段(如我们在弗隆提努斯[Frontinus]、波吕埃努斯[Polyaenus]或伪亚里士多德的《家政论》中看到的那样),在具体问题上,它们可能赞同新的、非常规的行为类型。同样,为了一个哲学学派传统的利益,人们会搜集先例,如爱比克泰德(Epictetus)在其《论说集》中所为。在捍卫旧制度的斗争中,人们也会创作先例集,以歌颂新政治制度的牺牲者,如C.凡尼乌斯(C. Fannius)和提提尼乌斯·卡皮托(Titinius Capito)在叙述尼禄和图密善的牺牲者死亡的故事时所为(*Pliny the Younger, Ep.*, V, 5; VIII, 12)。但与宣传无关的轶事也能满足好奇心。公元前3世纪的法伊尼阿斯(Phainias)和赫尔米普斯汇集的某些临终的场景,目的并不肯定是为了传播某种主张。甚至充分意义上的传记意图也会有差异。毕达哥拉斯派写作毕达哥拉斯传的目的,无疑是为了该派别的信徒有一个样板。但我们知道,尽管阿利斯托克塞诺斯(Aristoxenus)是一个亚里士多德派,但在写传记时,不曾让柏拉图、苏格拉底和亚里士多德免于被批判。如果轶事、格言和完全的传记在巩固传统时,都在一个政治共同体或学校中发挥它们各自的作用,则它们就是一把双刃剑。在《迫害者之死》中,拉克坦西利用“著名人物的死亡”(*exitus illustrium virorum*)作为范例,宣布了教会迫害者的失败;利用异教的模式,宣布了基督教的胜利(约316
172

年)。①

三

173

我们还要更准确地界定,在希腊和拉丁史学的语境中,我们所说的变化是何含义。如我已经暗示的,古代史学家关注的变化本质上有一类:战争和政治革命。对战争原因,他们并无深刻认识,在把握人类战争中发动侵略的原因时,哲学家们也帮不上忙。但他们知道如何叙述一场战争的发展,如何描述其后果。对革命的原因,他们的把握好得多,因为他们得到了哲学家的帮助,后者基于希腊和罗马的现实(至少在帝国时代之前),提出了政体变迁的类型学。无论如何,他们有伟大的方法叙述革命的行为,甚至普鲁塔克那样的传记作家,当其讲述斯巴达的阿吉斯(Agis)和克莱奥麦奈斯(Cleomenes)的故事时,也体现了对现实不同程度的把握。古代史学家们发现似乎难以叙述的,是非革命年代风俗与法律的缓慢变化。遗憾的是,我们失去了两部重要的著作,它们意在对希腊和罗马的社会与政治变革提供充分的叙述,分别是狄凯亚库斯(Dicaearchus)的《希腊的生活》(前3世纪的作品)和瓦罗的《罗马人的生活》。②由于缺少了它们,我们只能说,没有任何可资利用的文献为我们提供法律和风俗长时段中的缓慢变化。对于斯巴达和雅典的政体,我们拥有优秀的静态的描述(色诺芬的和亚里士多德的),但对它们在数百年中的变更,却几乎没有良好的叙述。

历史学家给读者展示的,是剧烈而非缓慢的变化。对变革的价值,则常常带着一种悲观的警告意味(修昔底德和李维)。即使结果在历史学家眼中看来满意,他也似乎并不纵情于乐观。希罗多德是希腊光荣冷峻的叙述者。在基督教作家从犹太人那里学会如何展现真正的上帝的严厉案例之前,古典史学家的心情是小心翼翼。有关传统主义和保守主义,我们有许多可说。历史文献在这方面会有帮助。但如

① 在我的小书 *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Mass., 1971 中有文献。A. 鲁佩(A. Lumpe)有关范例的文章载 *Reallexikon für Antike und Christentum*, 6, 1966, 1229-57, 与本文尤其相关。

② 狄凯亚库斯的残篇及其注疏请见 F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, I, 2nd ed., Basel, 1967; Varro, *De vita populi romani*, ed. B. Riphosati, Milan, 1939.

果有的话,也仅有一些“次等的”历史学家会毫不含糊地强调这种态度,他们是博古学家和地方编年史家。我怀疑,那些“伟大的”史学著作的读者得到的主流印象,会是变化不可避免,他能做的最有利的事情,就是振作精神。如B. A. 格罗宁根教授(B. A. Groningen)指出的,历史学家们是否教会了希腊人(和罗马人),让他们感受到自己“掌握了过去”,非常令人怀疑。甚至史学家是否希望自己的读者理解现在,都存疑问。这是一种我们决不能归于古典历史学家的现代态度,他们是给未来的人写作的,如吕西安主张的,“不着眼于当前的听众,而是未来的读者”(《如何撰写历史》第40章)。史学家们无意为不同时代创作著述,对现状立竿见影的帮助显然没有被排除,但历史学家们更愿意提供的,是从过去给未来提供一般帮助。他们所以能够这样做,是因为他们相信,无论未来如何的不确定,而且与过去是多么不同,都不会产生辨认不出的情形。它暗含在希腊人和罗马人对待历史的全部态度之中:即事件的多样性终归是有限的。这种局限在政体变迁上更为明显,因为据信可能的政体形态的数量很少。但甚至在战争与和平的一般活动中,共同的假设也是,未来的事件不会与过去的事件相去甚远,以至于让经验归于无用。就我所知,没有任何古典史学家对此有过深刻的反思,它是个习以为常的现象。普通的希腊人和罗马人毕竟接受了下述观念:神谕可能是模糊的,同时也是有用的。虽然神谕模棱两可,但智者能够看出它们的真实含义。历史的教训也是模糊的,但如修昔底德特别强调的,它可能较神谕更加清晰(第2卷第48章,并请与第54章比较)。

至少在公元前5世纪,在把变化作为人类的一个问题加以处理时,史学家们并不孤单。悲剧作家们描绘了变化以及对变化的反应。在《波斯人》和关于谋杀阿伽门农(Agamemnon)的三部曲中,埃斯库罗斯对变化做了乐观主义的解释。一般来说,三部曲主题的统一,似乎更倾向于呈现变化的阶段性。众所周知,索福克勒斯的主人公是抗拒变化的,与时间战斗,并且拒绝接受神灵或人类对他们自己意志的干预。欧里庇得斯把激情作为变化的一个因素。在历史与悲剧有关变化问题的差异上,我不打算与亚里士多德争胜。我只是想指出,与历史比较,诸神更多地介入了悲剧。

要获得和传播知识与智慧,历史学家们需要让自己独立于周遭的社会之外。在希腊,“伟大的”史学家们几乎都是不同程度的流亡者,至少是侨民(希罗多德、修昔底德、色诺芬、特奥庞普斯、卡利斯泰奈斯、蒂麦乌斯、波利比乌斯、波斯多尼乌斯)。在罗马,“元老史学家”是人们熟悉的人物(法比乌斯·皮克托、萨鲁斯特、塔西佗、狄奥·卡西乌斯及其他),但这些元老已从政治生活中隐退。任何人都无义务听取历史学家们说的话,他并非官方人物;在教育中,历史并无确定的地位,也无历史学教授。为对付命运的打击以获得真正的安全感,受过教育的人会转向哲学,教育程度较差的人会转向巫术和密仪崇拜。然而历史显然被认为有某种用处。公元前5世纪以后,似乎没有任何城市或地区会缺乏某种形式的史学和对史学家某种公共的支持。虽然公元前5世纪的斯巴达可能用不着历史,但在公元前4世纪,她部分养活了色诺芬。后来,斯巴达人再在狄凯亚库斯那里找到了他们需要的人,一年一度地公开宣读他的《斯巴达政体》。一般来说,历史学家们会支持异教时代的希腊人和罗马人倾向于保守的方面,如社会的宗教习惯、家庭生活和私有财产等方面,至少会假设它们有效。与此同时,至少“最优秀的”历史学家会就社会中转瞬即逝的事物向政治家提供解释和行为模式。

四

写下这些文字的目的,是为了纪念我的朋友约瑟夫·列文森(Joseph Levenson),他是研究儒教中国的历史学家,1969年不幸英年早逝于一场事故。列文森并非天然同情一个像希腊—罗马那样的社会,因为自公元前5世纪以来,它已经把接受有限的变化作为生活的一种天然方式,却相当随意(尽管有兴趣)地听从作为变化解释者的历史学家们。列文森的心站在那样的传统社会一边:在那里,历史学不多不少正好是延续性的见证人。早在1958年,列文森就写道,“典型的”中国的历史思考“不关注过程,而关注永恒,关注对儒家恒定的道德世界的解说……20世纪以前,把经书称为历史,从不曾被认为是对经书的

限制,而是一种哲学的描述”。^①当西方的历史解释渗入中国时,“经书就不再是经书了”。^②

假如列文森活着,他可能会根据传统模式对生活的周期性肯定来重新解释犹太教,那是他父亲的信仰,也是他本人的信仰。但他意识到,他本人对中国和犹太教地位相对于西方价值观的理解,乃希腊史学传统的一个分支。如他有关中国三部曲的整部第三卷所示,他明白,他的传统主义需要根据他用西方方法所做的历史研究整合入结论之中。尽管我不知道他在多大程度上有意为之,但他通过创造一套高度个人化的历史分析风格——其中永恒的主题主导了暂时性的过程——从而把自己面临的冲突降低了。所以在这里提到列文森,不仅是因为他是一个少有的有创造力的史学家,还因为他代表了在有关变化的史学中重申传统的困难,那是我们从希腊人那里继承下来的。^③

【附 录】

176

在《卡德摩斯》第9卷,1970年第2期上,L. H. 杰弗里(L. H. Jeffery)和安娜·摩皮尔戈·戴维斯(Anna Morpurgo Davies)公布了一篇铭文。铭文现藏不列颠博古馆,出自公元前500年左右的克里特。它包含一条法令,指定一位“有关神圣的和世俗的公共事务的书吏和记录者”。这显然是这个不知名的共同体——一座城市——曾指定的第一位书吏,因为铭文具体规定了这位书吏的职能、特权和宗教义务。大约同时,伊奥尼亚产生了第一批历史学家。他们的文本(我不太赞同A.劳比谢克[A. Raubitschek]在同一期《卡德摩斯》上提出的,认为我们能发现比这些文本更早的核心文本较为古老的核心)充满令人惊奇之事。这位书吏被称为ποινικαστάς,根据最可能的解释,就是一个用腓尼基字母书写的人。^④书吏的任命有明确的条件:他的后代会成为他

^① Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, I, Berkeley and Los Angeles, 1958, pp. 91-92.

^② Ibid., 94.

^③ 关于列文森的历史观,请见魏斐德(F. E. Wakeman)为其遗作《革命与世界主义》(伯克利,1971年)所写的极富洞察力的《序言》。

^④ L. H. Jeffery, *Europa: Festschrift für E. Grumach*, Berlin, 1967, p. 154。但请见P. Chant-raine, *Studii Clasice*, 14, 1972, 7-16。

的继承人。即使在东方(亚述和埃及),书吏的职业也仅仅是事实上的,并不总能世袭。当然,*ποινικαστάς*的职能主要是把城邦及其委员会的讨论记录下来。他要记录一个希腊人公民大会引入到生活中的连续的变化。所以,像一个希腊史学家一样,他将是变化的见证人。但作为一个国家官员,人们期待他记录的仅仅是那些经由人民讨论后带来的变化。因为史学家不是书吏,不是国家的官员,所以他会根据自己的选择记录变化。记录是为满足他本人的好奇心,而非一个城市的要求。

开始讨论在我看来与古代史学似乎有关的时间之前,我需要排除一系列的错误问题,它们至少部分源自将永恒性观念武断引入历史学家的著作,因为这种观念即使以永恒循环的形式出现,也可能导向混乱和不同类型的错误。^①

“起初,上帝创造天地。”如果一个非神学的未受训练的读者看到这句话,它似乎就是明确的证据,表明《创世记》第一章的祭司作者知道,从世界的发端开始,事件就是按照年代顺序前后相继的(准确翻译希伯来语文本的困难与我们的观点无关)。这同一位祭司作者提到了第一天、第二天、第三天以及诸如此类的“天”。

“女神啊,请歌唱佩琉斯之子阿基琉斯致命的忿怒……,从阿特柔斯之子、人间之王和神一样的阿基琉斯最初在争吵中分离时开始吧。”对一个未经训练的非语文学专业的读者来说,这份证据似乎明确表

*原载 *History and Theory*, Beihelf 6, 1966, pp. 1-23。

本文的基础,是在伦敦瓦尔堡学院所做“时间与永恒”系列讲座中一个讲座的文本,1963年5月15日宣读。本文发展了我对 T. Boman, *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 3rd ed., Göttingen, 1959, 英译本 *Hebrew Thought Compared with Greek*, London, 1960 的评论的某些观点,该文发表于 *Rivista Storica Italiana*, 74, 1962, pp. 603-7, 重刊于 *Terzo Contributo alla Storia degli Studi Classica*, Rome, 1966, pp. 757-62。我的看法随后得到了证实,因为我发现自己总体上与希伯来研究方面的 J. Barr, *Biblical Words for Time*, London, 1962, 以及希腊研究方面的 P. Vidal-Naquet, “Temps des dieux et temps des hommes”, *Revue de l'histoire des religions*, 157, 1960, pp. 55-80 看法一致。我专门参考了这些著述,尤其是那些包括在巴尔一书中的书目。更多书目信息,请见最近出版的多卷本著作 A. Luneau, *L'histoire du Salut chez les Pères de l'Eglise*, Paris, 1964, 以及 S. G. F. Brandon, *History, Time, and Deity*, Manchester, 1965。下文的注释中,我仅引用了在这个时髦主题上我曾阅读的部分著作。我倾向于那些引用过更早著述的近作。一般论述请见 J. T. Fraser, ed., *The Voices of Time*, New York, 1966。

① 有关时间观念简短的通史,请见 S. Toulmin and J. Goodfield, *The Discovery of Time*, London, 1965。

明,《伊利亚特》第1卷的读者正依靠女神的帮助回忆过去的事件。在同一卷的第70行,过去、现在和未来都无可置疑地被提到了,当时最优秀的占卜者卡尔卡斯知道所有那三个“时间”:

ὅς ήιδη τά τ' ἔόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα

他知道当前、将来和过去的一切事情。

但是,《圣经》方面某些权威的神学家和荷马方面某些权威的古典学者宣称,普通读者是幻象的受害者。根据这种看法,《圣经》的作者们要么全无时间观念,要么就是拥有一种与你我非常不同的时间观念。至于荷马,他们告诉我们说,他至少生活在希腊人发现或许是发明时间200年之前,这种时间观念是你我都知道的。

180

希伯来人要么完全忽视了时间,要么拥有一种不同的时间观念的看法,在现代神学中非常重要且极具影响。要把这一理论的不同方面全都区分开来,所需要的篇幅会比我一篇普通文章还大。在现代有关希伯来人时间观念的讨论中,有两个预设的前提很容易识别:一个是种族的,另一个是宗教的。种族的预设是:闪米特人,因为他们是闪米特人,所以不可能拥有与印欧人同样的时间概念。这类说法并不暗示任何反犹主义,至少是对战后的作家而言。该理论最权威的支持者之一——挪威神学家鲍曼(T. Boman)——称,犹太人和雅利安人拥有不同的时间概念。他非常渴望传达这样的观念:两种概念都有它们的优点,两者的综合令人期待。^①然而,他们要求我们把这种差异的存在作为一个基本事实加以接受。如海德堡大学杰出的《旧约》神学教授冯·拉德不无神圣意味地宣布,“如今我们开始认识到,我们称为‘时间’的东西,以色列对它的感受是不同的”(*Theologie des Alten Testaments*, vol. II, 1961, p. 113)。同一个冯·拉德向我们保证,关于古代希伯来人,我们了解的有限的数件事情之一,是他们没有绝对时间的概念(如怀特海[A. N. Whitehead]所说,是“纯粹的延续的时间前后相继”的概念)。冯·拉德的意见绝不异乎寻常。在奈特(G. A. F. Knight)的《基

^① 即使在 G. Delling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Gütersloh, 1940 以及 J. Leipoldt, *Der Tod bei Griechen und Juden*, Leipzig, 1942 这些最具才气的著述中,种族偏见也显而易见。

督教的旧约神学》(伦敦1959年版)中,我们读到这样的话(第314页):无论时间的意思可能是什么,“希伯来人想象的时间与我们颇为不同。对希伯来人而言,时间与其实质同一,无论这实质意味着什么”。事实上,权威神学家们发现,在雅利安人,或曰印欧人或希腊人的时间概念,与闪米特人或希伯来人的时间概念之间所存在的差异,只是印欧或者说希腊思想与希伯来思想更一般差异的一个方面。基特尔(G. Kittel)主编的《新约神学辞典》支配全书的信念,就是这种基本的差异。正是在这部《辞典》中(γιγνώσκω[认识、了解]条),我们时代最伟大的神学家之一布特曼(R. Bultmann)强调,犹太人和希腊人的知识概念是不同的。根据布特曼的看法,希腊人的知识建基于观察,而希伯来人的知识(da'at),建基于聆听。^①我所以提到此点,是因为我们很快会发现,鲍曼和冯·拉德宣称的希腊人与希伯来人时间概念上的差异,事实上建立在看和听的不同上。

我猜测,当前对希伯来时间观念的神学分析中,第二个即宗教的预设与巴斯(K. Barth)有关。库尔曼(O. Cullmann)的两面战斗中,一面肯定是针对《新约》的末世学解释,另一方面针对的则是对《福音书》有关道成肉身叙述所做的非神话学解释(Entmythologisierung)。阿尔伯特·施维泽(Albert Schweitzer)和鲁道夫·布特曼都是库尔曼《基督与时间》(*Christus und die Zeit*)的主要靶子。该书首次出版于1946年(第3版为1962年),而且很快就被视为经典。^②如众所周知,库尔曼争论说,犹太人和基督徒都把时间设想成一系列的划时代事件,而根据

^① 在近来大量有关《旧约全书》时间观的研究中,我将只提到下述著作:W. Vollborn, *Studien zum Zeitverständnis des Alten Testaments*, Göttingen, 1951; W. Eichrodt, "Heilsfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament", *Theologische Zeitschrift*, 12, 1956, pp. 103-25; J. Muilenburg, "The Biblical View of Time", *Harvard Theological Review*, 54, 1961, pp. 225-52(可以把它作为对流行观点的通俗摘要); M. Sekine, "Erwägungen zur Hebräischen Zeitauffassung", *Supplementum Vetus Testamentum*, 9, 1963, pp. 175-82; B. S. Childs, "A Study of the Formula, 'Until this day'" *Journal of Biblical Literature*, 82, 1963, pp. 279-93; N. H. Snaith, "Time in the Old Testament", in F. F. Bruce, *Promise and Fulfilment*, Edinburgh, 1963, pp. 175-86。斯奈特(Snaith)对“循环性时间”“平面时间”与“垂直时间”的区分(最后一种是对时间观念“独特的希伯来式贡献”),在我看来不能成立。

^② 该书意大利语译本(*Cristo e il tempo*, Bologna, 1964)包含乌利亚尼奇(B. Ulianich)的重要导言以及书目。库尔曼曾详尽阐述他的立场,特别是在 *Heil als Geschichte*, Tübingen, 1965 中,那是对 R. Bultmann, *History and Eschatology*, Edinburgh, 1957(德文版本 *Geschichte und*(转下页)

基督教的观点,道成肉身是这些决定性时刻中最具决定意义的事件。那也就是说,施维泽犯了个错误,他把早期基督教的核心放在对世界末日的期待而非道成肉身上了,而布特曼错得更加离谱,因为他低估了犹太—基督教得救观念中的历史因素(他称之为神话)。甚至在最为深刻的德意志—犹太历史哲学家中,库尔曼都赢得了赞同,例如洛维特(K. Löwith)的《世界历史与救赎历史》(*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*)。该书最初以英语出版,书名《历史的意义》(1949年版)。在罗宾逊(J. A. T. Robinson)的《末日:上帝》(1950年版)和约翰·马西(John Marsh)著名的《时间的充分性》(1952年版)中,库尔曼的影响都显而易见。马西的著作是对下述论点有力的发展,他认为犹太人和基督徒都共享现实主义的时间观念:时间属于上帝,因此是上帝意图的作用之一。

就我个人能够判断的范围而言,对于我们的神学家们表现出来的使用术语的宽泛,我肯定不会首肯。在某些情况下,他们把印欧人的术语与闪米特人的对立起来,在另一些情况下,则把希腊人的与希伯来人的对立起来;在又一些案例中,则把希腊人的与犹太—基督教的或者仅仅基督教的对立起来,不曾对时间、地点和作家做出限定。此外,我们的神学家们,至少是一部分人,对希腊人思想的统一性或希伯来思想的连续性持有非常天真的观念。这里只举一个例子:鲍曼似乎满足于认为,因为柏格森是个犹太人,所以他有关时间的理论是对古老的《圣经》观念的复活。已故的洛夫乔伊已经详尽地证明,柏格森发展了德国浪漫派哲学家的观念。^①但如果我们要尝试批判这种显然愚蠢的论点,则有关希腊人和犹太人时间概念之间所谓的区分,大致可以用下述三个方面表述:

第一,因为希伯来语动词仅仅包含完成时态和未完成时态,且无将来时态,因此犹太人并不具有进行历史思考的语言学上的手段。

(接上页) *Eschatologie*, Tübingen, 1958 稍有不同)的回应。请见 H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 4th ed., Tübingen, 1962。关于作为整体的神学情况,请见诸如 A. Richardson, *History Sacred and Profane*, London, 1964, pp. 125-53, 254-65 等。

^① A. O. Lovejoy, *The Reason, The Understanding, and Time*, Baltimore, 1961.

第二,希伯来语中缺少专门的时间一词。如马西所说,“无法用希伯来语翻译χρόνος(时间)一词。”且如冯·拉德在此重申的,“今天的希伯来语中,根本没有我们西方观念上的‘时间’一词”(*Für unseren abenländischen Begriff “Zeit” hat Hebräische überhaupt keit Wort*)。所以,据称犹太人无力详尽论证年代更替的抽象概念。如冯·拉德所论证的,尽管《圣经》的作者提供了犹大和以色列国王的王表,但他未能发现以色列王与犹大王处于相同的时代,“两个王表各自记录自己的时间”(*Jede der beiden Königsreihen behält ihre Zeit*,第113页)。奈特表达了同样的观念,他写道:“时间被等同于在时间中发生的事件发展本身。例如,我们在《旧约》中看到诸如‘时间是雨水’(*Ezra*, x, 13)这样的话。与这种理论对应的一个说法,似乎是说,希腊语的‘时间’(χρόνος)一词无法被翻译成希伯来语,而希腊语的‘准确或关键时间’(καιρός)一词可以被翻译,因为它表达了希伯来—基督教的决定性事件的观念。”马西似乎暗示,希伯来语的‘eth’一词可以对译成καιρός(第25页)。

第三,希腊人认为时间是循环的,而希伯来人和早期基督教认为时间是向一个确定的点或不确定的点的移动。库尔曼、普奇(C. Puech)和基斯佩尔(G. Quispel)用最简单的形式表达了这种看法(后两位的观点载于1951年《埃拉诺斯年鉴》的论文中)。^①对犹太人来说,时间是一条线;对希腊人来说,时间是一个圆圈。如我已经提到的,鲍曼和冯·拉德相信,希腊人和犹太人时间观念上的差异,与更加一般的思想上的区别有关,它们一个建基于视觉观察,一个建基于听觉的感受。根据他们的看法,希腊人的观念是空间式的,犹太人的观念是韵律型的。^②马西似乎采取了中间的立场,他把希腊人的看法描绘为循环论的,同时却否认《圣经》的观点可以用空间或韵律来形容——因为

^① H. - C. Puech, “La Gnose et le Temps”, *Eranos-Jahrbuch*, 20, 1951, pp. 57-113; G. Quispel, “Zeit und Geschichte im antiken Christentum”, *ibid.*, pp. 115-40 (两文经翻译后都收入 *Man and Time, Papers from the Eranos Yearbooks*, London, 1958 中)。

^② 有关闪米特人韵律型时间的观念也为语言学家接受,例如P. Fronzaroli, “Studi sul lessico comune semitico”, *Rendiconti Accademia Nazionale dei Lincei*, VIII, 20, 1965, pp. 142-3, 该书显然参考了鲍曼。(居然根本没有语言学的论证!)

它包含的仅仅是决定性时刻或决定性事件。可是,所有人都赞同,循环论时间观和直线型时间观的区别,是两者最为重要的特征,它把希腊人对历史的态度,与希伯来人区别开来。

二

183

要想证明犹太人和希腊人时间思想上三个主要差异中的任何一个都经不起细致的考察,或许并非难事。最为薄弱的论点,显然是说希伯来语动词体系缺乏过去时、现在时和将来时的区分。希腊人的动词体系系根据希腊化时代的哲学家或语法学家做的分类^①,这种分类甚至并不完全符合希腊语动词时态的实际,更不用说符合印欧语动词体系了,那是一个晚近得多的发明或者发现。在没有将来时态的情况下,日耳曼人曾经快乐而幸福地生活在森林中。我也不确定我们意大利人是否在我们的对话中同样表现了良好的历史意识,因为对神学家们来说,“我今天去”(vado oggi)和“我明天去”(vado domani)就会产生问题。从人人都能读的基础希伯来语句法中概括出《圣经》希伯来语作家想要表达将来的意思时所能够利用的各种方法,不免过于迂腐。^②但是,我们提醒自己注意,在普通的口头或书面交流中可以把对

^① 只要提到下述著作就够了:H. Steinal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, 1862-3; 2nd ed., Berlin, 1890-91, I, p. 265; II, p. 267; 以及 M. Pohlenz, “Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa”, *Nachrichten Gesellschaft*, Göttingen, I, 3, 6, 1939, 现收入 *Kl. Schriften*, I, Hildesheim, 1965, pp. 39-87。也请见 Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, 1948, I, p. 45。可是,对波伦兹的结论需要谨慎对待,也请见 H. Weinrich, *Tempus*, Stuttgart, 1964。

^② 请见诸如 M. Cohen, *Le système verbal sémitique et l'expression du temps*, Paris, 1924; C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Neukirchen, 1956, index s. v. “Zukunft”。这个问题被与对闪米特语和印欧语动词系统的整个解释捆绑在了一起。我仅仅提到最近的著述,M. Sekine, “Das Wesen des althebräischen Verbalausdrucks”, *Zeitschr. Alttest. Wiss.*, 58, 1940-41, pp. 133-41; F. Rundgren, *Das althebräische Verbum: Abriss der Aspektlehre*, Uppsala, 1961; G. R. Castellino, *The Akkadian Personal Pronouns and Verbal System in the Light of Semitic and Hamitic*, Leiden, 1962。关于印欧语,请见 J. G. Gonda, *The Character of the Indo-European Moods*, Wiesbaden, 1956, pp. 23-32; L. J. MacLennan, *El problema del aspecto verbal*, Madrid, 1962 (附书目)。关于我对德语的评论,请见 A. Meillet, *Caractères généraux des langues germaniques*, 5th ed., Paris, 1937, p. 125; “le germanique ignore toute expression du futur”。从方法论角度看,有 E. Benveniste, “Les relations de temps dans le verbe français”, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, pp. 237-50。

过去或将来的指涉留给接受者去理解或想象,或许并不完全多余。在过去时、现在时和将来时问题上,动词句法甚至缺乏区分,并不意味着区分过去、现在和将来能力的丧失。如果有人暗示,将来时态的缺失会妨碍犹太人创造出适当的历史意识,因此还有历史学,那事实是最好的回答,因为犹太史学摆在那里。但人们对这种推论的逻辑感到迷惑。缺乏清晰的将来的概念,应当会妨碍有关弥赛亚的思想,而非有关过去事件的思想。基于这种前提,则犹太人确实应该拥有一个希罗多德,而希腊人希望弥赛亚的降临。

我们的神学家们的第二个观点同样经不起检验,因为《圣经》的希伯来语当然有表达时间和永恒的词汇。即使它不曾像希腊语使用关于时间的词汇那样,在抽象的、几乎空洞的意义上使用它们,那也源自一个简单的原因。《圣经》各卷(《传道书》除外,尽管从未得到严格意义上的证实,但它可能受到了希腊的影响)并不包含我们在希腊诗人和哲学家那里看到的有关时间的沉思。^①《圣经》的作者们用具体的方式讨论时间,对于这样的方式普通的希腊人应该是能够理解的,对他们而言,每天都有那么一个广场上满是人的时候。如果说在柏拉图那里会发现某些关于时间的理论而在《圣经》那里没有是一回事,而说希伯来语词汇本身就暗示一种不同的时间观念,是另一回事。当《诗篇》第一首的作者宣布,一个义人犹如一棵按时挂果的果树时,这个思想是可以转换为任何印欧语言的。难道冯·拉德真的相信,当《列王记》宣称“以色列王约哈斯的儿子约阿施第二年,犹大王约阿施的儿子亚玛谢登基”时,用于犹大王的时间,就不能用于以色列的王吗?但幸运的是,有关犹太人时间术语更进一步的讨论,因最近詹姆斯·巴尔教授《圣经关于时间的词汇》的出版,已经变得多余。对任何研究神学和古典的学者来说,该书都应是必读的,我也就不用多说任何话了。简单的考虑就应该足以让神学家们停下来思考。《圣经》的年代学的参照,不会比希罗多德的著作使用起来更加困难。它无需翻译成一种不同的有关时间的符号体系,以便现代人可以理解。

^① 有关希腊语对《传道书》影响的及时提醒,请见 R. B. Y. Scott, *Proverbs. Ecclesiastes*, The Anchor Bible, Garden City, N. Y., 1965, p. 197.

最后，在希腊人有关时间的循环论思维方式与犹太人和早期基督徒的非循环型，甚至是空间性的思考之间，存在第三个、也是最著名的区别。^①这个区别至少有一个优点：它是圣奥古斯丁宣布的，并且是他关于时间的论证的基本组成部分。他警告基督徒小心希腊人关于循环的概念。对他来说，基督教“正确的道路”(*recta via*)既是时间的形象，也是拯救的形象。“由于我们朴素的虔诚，往往容易陷入循环论中，从而导致我们偏离正确的道路”(*nostram simplicem pietatem, ut cum illis in circuitu ambulemus, de recta via conantur avertere*)。但圣奥古斯丁只能有效地代表他本人，或许包括那些他了解的异教哲学家。^②他的困境并不必然等同于5世纪普通的犹太人、希腊人和基督徒的感受，对诸如公元前5世纪的犹太人和希腊人有关时间的感受，就更加缺乏效力了。我们可以在伊利亚德教授(M. Eliade)的《永恒回归的神话》(*Le Mythe de l'Éternel Retour*)中挑出大量毛病，但他至少已经发现，对时间做循环性解释，源自一种宗教经验，在犹太人以及希腊人中间，这种经历都显而易见，更不用说其他民族了。

那些每年吃着他们的祖辈离开埃及时所吃面包的普通犹太人，或

^① 列举近20年来所有那些对此习以为常的作者的名单(主要是神学家)会非常长，他们认为，希腊人“接受了普遍的古代和东方将历史视为无穷重复的循环的观念”(Richardson, *History Sacred and Profane*, 57)，例如，请见R. Niebuhr, *Faith and History*, New York, 1949, p. 17; T. F. Driver, *The Sense of History in Greek and Shakespearean Drama*, New York, 1960, p. 19; F. E. Manuel, *Shapes of Philosophical History*, Stanford, 1965等(其第7页称，“从古代继承来的现存文献，总体上几乎一致地证明，循环理论掌控着希腊—罗马世界”。这个观念现仍被接受，但如人们期待的，在I. Meyerson, “Le temps, la mémoire, l' histoire”, *Journal de Psychologie*, 53, 1956, pp. 333-54，特别是第339页，得到了精巧的限定。因为迈尔逊(Meyerson)及其学派有关时间观念发展的著作，人们应向他们表示敬意。也请见F. Chatelet, “Le temps de l'histoire et l'évolution de la fonction historienne”, ibid., 53, 1956, pp. 355-78。关于循环的观念，请见A. Diès, *Le cycle mystique*, Paris, 1909; K. Ziegler, *Menschen- und Weltwerden*, Leipzig, 1913; R. Marchal, “Le retour éternel”, *Archives Philosophiques*, 3, 1925, pp. 55-91; M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, 1949(英译本为*Cosmos and History*, New York, 1959)。

^② 这里只要提到一些法国学者就够了，他们对解释圣奥古斯丁做出了非常突出的贡献，如J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933, 3rd ed., 1959; H. - I. Marrou, *Ambivalence du temps de l'histoire*, Saint Augustin, Montreal, 1950; J. Chaix-ruy, *Saint Augustin, temps et histoire*, Paris, 1956。关于圣奥古斯丁思想中的循环型思维，见Luneau, *L'histoire du Salut chez les Pères de l'Eglise*, pp. 385-407; J. Hubaux, “*Saint Augustin et la crise cyclique*”, *Augustinus Magister*, 2, 1954, pp. 943-50; E. T. Mommsen, “*St Augustine and the Christian idea of Progress*”, *Medieval and Renaissance Studies*, New York, 1959, pp. 265-88。其他书目请见C. Andresen, ed., *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, Darmstadt, 1962, pp. 508-11。

者那些服从先祖“以色列人啊，到你们的帐篷里去！”的召唤的犹太人，对于时间的循环和永恒回归的了解，可能像古时的希腊人一样多，而不管我们可能归于某些希腊节日和入会仪式提供的时间感受以什么样的特质。说犹太人不使用和时间相关联的空间比喻也同样是荒唐可笑的。Qedem既表示“在前面”(ante)，也表示“往昔”(olim)，ahar既表示“在后面”(a tergo)，也表示“以后”(postea)。^①

我重申，希腊哲学家有关时间的思考，是另一个问题。即使我们抛开那个著名的问题——伊朗对柏拉图的 $\alpha\tau\omega\nu$ （“永恒”或“无限”）观念的影响，我们也没有理由认为柏拉图关于时间的观念是普通希腊人中的典型看法。^②哲学家只能被与哲学家比较。在犹太和希腊作家可进行合理比较的唯一案例中，比较的结果也是矛盾的，“一代人老去，另一代人来临，但大地永生。”希腊思想中与此最为接近的说法出现在伊壁鸠鲁派中，他们并不认可永恒回归之说，

一切都总是一样，

.....

.....然而，一切仍然一样，

即使你活的时间赛过所有世代的人。

(*Eadem sunt omnia semper*

.....

.....*eadem tamen omnia restant*

Omnia si pergas vivendo vincere saecla)

(卢克莱修：《物性论》，第3卷第945行以下)

然而，如我们从圣奥古斯丁那里了解到的，有些基督徒把《传道书》中的时间概念解释成循环的(*Civ. Dei*, 12, 13)。

① 因此，如果 J. Briggs Curtis, “A Suggested Interpretation of the Biblical Philosophy of History”, *Hebrew Union College Annual*, 34, 1963, pp. 115-23 坚持认为,“《圣经》的基本历史观念总是如此:历史是循环的”,我们不会惊奇。

② A. D. Nock, “A Version of Mandulis Aion”, *Harvard theological Review*, 27, 1934, pp. 79-99; E. Degani, *Aion da Omero ad Aristotele*, Padua, 1961, pp. 107-16 及其书目。也请见 B. L. van der Waerden, “Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr”, *Hermes*, 80, 1952, pp. 129-55; E. S. Kennedy and B. L. Van der Waerden, “The World-Year of the Persians”, *Journal of the American Oriental Society*, 83, 1963, pp. 315-27。

三

到目前为止讨论过的神学家之中,很少有人意识到,当他们无畏地努力以统一的希腊人时间观为背景来界定犹太人统一的时间观时,古典学者正忙于证明,希腊人不断变换着他们关于时间的观点。1931年,当赫尔曼·弗兰克尔(Hermann Fränkel)的论文《希腊语文献的时间观》(“Die Zeitauffassung in der griechischen Literatur”)作为《美学杂志》的副刊出版时,它几乎没受到多少注意,之后却逐渐赢得了权威地位,近年来在古典学者中的影响已经无所不在。^①这里仅举几个例子。它启发了特鲁(M. Treu)的《从荷马到抒情诗》(Von Homer zur Lyrik, 1955年)对希腊抒情诗歌的解释;以及两位索顿(H. 和 A. Thornton)的《时间与风格》(1961年);以及阿卡麦(S. Accame)《批评的发端》(Gli Albori della Critica, 1962年)对希腊史学起源的解释。^②

对我而言,当弗兰克尔说,把克罗诺斯作为创始者、法官、真理的发现者加以强调,最初出现在梭伦(Solon)、品达和埃斯库罗斯的作品中时,他的论断完全可靠。荷马根本没有这个东西,他对准确的年代学,一般地说是对于世俗的次序,漠不关心。根据弗兰克尔及其追随者的看法,这表明了世界观(Weltanschauunge)的变化。如果我们把某些文学规范和用餐习惯都包括在世界观之中的话,事实或许如此。史诗诗歌是一种餐后的娱乐,其预设前提是充足的、丰盛的食物,闲暇以及对回忆过去的光荣事件的偏好。曾经有过那样一些文明,它们喜欢把饮宴与对时间的沉思合在一起——特别常见的是对死亡的沉思,不过我们根本没有理由认为荷马属于这类文明。我不清楚的是,弗兰克尔是否曾经严肃地暗示过梭伦、品达或埃斯库罗斯越来越多地发现你我称为时间的东西。他的论文中有些句子含有此意,其中最危险的是最后那句:只是在埃斯库罗斯和悲剧之后,“一种真正的历史感才成为

^① 重刊于 Wege und Formen frühgriechischen Denkens, Munich, 1960, pp. 1-22。

^② 也请见 Accame, “La concezione del tempo nell’età omerica e arcaica”, Rivista di Filologia e di Istruzione classica, N. S. 39, 1961, pp. 359-94, 以及他对我的批评的回应, ibid. N. S. 41, 1963, p. 265。也请见 M. Treu, “Griechische Ewigkeitswörter”, Glotta, 43, 1965, pp. 1-23; B. Hellwig, Raum und Zeit im homerischen Epos, Hildesheim, 1964。

可能”(*wird ein eigentlicher geschichtlicher Sinn möglich*)。然而,只是在弗兰克尔的追随者那里,最为突出的例子是在特鲁和阿卡麦那里,才把弗兰克尔的说法发展成了一种体系,其中每位希腊作家都对时间的发现做出了贡献。阿卡麦争辩说,甚至《奥德赛》对《伊利亚特》都代表着进步,因为《奥德赛》的时间较《伊利亚特》更加宽泛。其他人试图证明,荷马的时间概念是定性式的,而罗德斯的阿波罗尼乌斯(Apollonius Rhodius)用计量的概念取代了它。据称,维吉尔从真正的荷马精神出发,回到了定性的概念。^①

从这类玄想中得不到什么。我发现,我们的批评家的典型做法,是谁也没有能够为赫西俄德在这样的发展中找到一个合理的位置。赫西俄德的诗歌了解时间的无限,就不同的时代进行争论,拥有精确的以代计算的年代相继意识。像米利都的赫卡泰乌斯高兴地发现的那样,它讲述的历史是毫无批判的历史,但确实是历史。赫西俄德甚至感受到了历史命运的重压,“我但愿不是生活在属于第五代种族的人类中间,但愿或者在这之前已经死去,或者在这之后才降生。”鲍曼以这样的思考来安慰自己,“既然赫西俄德的父亲系从小亚细亚来的移民,那东方的影响就非常可能”(第124页)。当然,赫西俄德拥有与赫梯或希伯来文献共同的观念,但这仅仅表明,把希腊人的时间概念作为某种特殊的希腊的东西,是不可能的。^②

从对弗兰克尔及其追随者批判性的阅读中,我似乎可以得出两个结论:

第一,弗兰克尔证明,希腊作家对待时间的态度是不同的,从而一劳永逸地让那些把希腊人与犹太人的时间观对立起来的做法成为不可能。

第二,可是,从弗兰克尔的论文中推论说,希腊人是逐渐发现时间的,并不明智。公元前5世纪悲剧和史学的发展可能存在着联系。爱

^① F. Mehmel, *Virgil und Apollonius Rhodius*, Hamburg, 1940.

^② 有关赫西俄德与东方思想的文献,载J. - P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 114。请补充U. Bianchi, “Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio”, *Studi e Materiali Storia Religioni*, 34, 1963, pp. 143-210。关于对赫西俄德的解释,请见M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Brussels, 1963; J. - P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, 1965, pp. 19-47(J. - P. Vernant, *Rev. Philologie*, 40, 1966, pp. 247-76)。

德华·迈耶并非第一个指出在希罗多德和索福克勒斯这两个朋友之间存在相似性的人。^①但悲剧和史学之间即使真的存在联系，也需要到别处去找，而非时间观。

四

如果人们希望理解希腊史学家以及他们与《圣经》史学家之间的区别，则第一个需要小心的，是要意识到时间的循环观念。在此问题上，甚至是希腊哲学家也不一致。^②据亚里士多德，阿那克萨戈拉（Anaxagoras）不曾持有此种时间观，伊壁鸠鲁也不曾。^③亚里士多德让天成为永恒的，赋予“大年”之间的接替以有限的重要性。^④希腊哲学家们并未受到种族或语言的压迫而只能有一种时间观。历史学家们也不曾。希罗多德、修昔底德，当然还有波利比乌斯，也曾被描述为持有循环论时间观的史学家。我将尝试证明他们并非如此。

告诉我们希罗多德用循环方式而非千纪方式思考的，不是别人，正是莱茵哈特，“确定与不确定之间的重合通过循环实现”^⑤ (*Im Kreislauf realisiert sich die Koinzidenz des Unsichtbaren mit dem Sichtbaren*,

^① *Forschungen zur alten Geschichte*, Halle, 1899, II, p. 262.

^② 这里仅能征引几部著述，即 A. Levi, *Il concetto di tempo nella filosofia greca*, Milan, 1919; J. F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge, Mass., 1948; C. Mulgler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris, 1953; R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Florence, 1956; C. Diano, *Il concetto della storia nella filosofia dei greci*, Milan, 1954 (为 *Grande Antologia Filosofica* 第2卷)。从 R. Schaefer, *L'homme antique et la structure du monde intérieur*, Paris, 1958 及 *Le héros, le sage, et l'événement*, Paris, 1964 中，我学到许多东西。

^③ 有关阿那克萨戈拉的可疑证据，见 G. S. Kirk and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, p. 390。关于恩培多克勒，请见 U. Hölscher, “Weltzeiten und Lebenszyklus”, *Hermes*, 93, 1965, pp. 7-33。

^④ P. F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Munich, 1964; A. - H. Chroust, “Aristotle and the Philosophies of the East”, *Review of Metaphysics*, 18, 1965, pp. 572-80。参见 A. Grilli, “La posizione d'Aristotele, Epicuro e Posidonio nei confronti della storia della civiltà”, *Rendiconti Istituto Lombardo*, 86, 1953, pp. 3-44。

^⑤ 参见 T. S. Brown, “The Greek Sense of Time in History as Suggested by Their Accounts of Egypt”, *History*, XI, 1962, pp. 257-70; H. Montgomery, *Gedanke und Tat: Zur Erzählungstechnik bei Herodot, Thukydides, Xenophon und Arrian*, Lund, 1965。对希罗多德第1卷第207章第2节，绝对不能误解。

引自《古代的遗产》，1961年，第136页）。对于希罗多德并非千禧年信徒的否定性结论，我们并不打算提出异议，但这并不会让他成为一个永恒循环论的信徒。准确意义上的历史循环论，希罗多德并不了解，他相信，历史中有一些起作用的力量，只有在一长串的事件发生之后才会变得清晰起来。这些力量通常与神对人类生活的干预相关。虽然人类并不确定是否真的能够避免命定的东西，但人类必须把它们纳入考虑之中。在希罗多德笔下，梭伦或许是畏惧“傲慢”（*Hybris*）最充分的代表，而克罗伊索斯（*Croesus*）是超自然力量影响人类生活最为完善的例证。他们谁也不支持循环论的时间观。在希罗多德的著作中，还有一种观念：人类会在他们不应当犯错误和发动战争的时候，错误地发动战争。但这样的信念，又与对历史的循环论解释毫无关系，而仅仅代表了希罗多德理解人类事件的一个方面。尽管他嘲笑了希腊人和蛮族人冲突源自所谓的神话的说法，并且不赞同它的直接前奏伊奥尼亚起义，但他终归成为了研究那场冲突的历史学家。他赋予希波战争一种独特的、非循环的意义，主要把它作为一场自由人与奴隶之间的冲突。

乍看起来，赋予修昔底德历史循环观似乎更加合理，因为他写作的目的，是帮助“那些希望清楚认识已经发生和‘根据人类性情’（κατά τό ανθρώπινον），在某个时候会以相同或类似的方式发生的事情的人”（I, 22）。^①但是，这里也根本没有对永恒循环的暗示。修昔底德隐约地表示，未来会有事件与他即将叙述的事件雷同或者类似，可是，他没有解释现在和未来之间的雷同或者相似，是否可以扩展到其主题的全部，即伯罗奔尼撒战争，还是其中的某些部分，比如某些具体的战役和具体的讨论。且让我们也讨论一下他有关存在“回归”可能性的两个最为著名的例证。他宣称，他会解释雅典瘟疫的症候，以便通过研究它，“如果它再度爆发的话，因为人们已经事先了解了它，能够识别出它来”（II, 48）。瘟疫是一个非常特殊的事件。尽管认为修昔底德能区分政治事件与生物事件可能并不正确，但认为他对一场瘟

^① J. H. Finley, *Thucydides*, Cambridge, Mass., 1942, p. 83称：“显然，他最终采用了与柏拉图非常相似的循环史观。”但请见第292页对此观点的限定（K. von Fritz, *Die griechische Geschichtschreibung*, I, 1967, p. 531）。

疫和一次战役的区别有某些认识,可能也并非毫无理由。此外,无论是他还是希波克拉底(Hippocrates),都不曾把瘟疫的原因归于循环(在这个词严格的意义上)的原因,而修昔底德显然追随了希波克拉底。因此他对瘟疫的描述没有理由是循环历史观的一部分。另一个例证是第3卷第82章有关革命的插叙。修昔底德宣称,“革命给城邦带来的痛苦众多且恐惧,有些已经发生过,有些则只要人性保持一致,会一直发生。”但他马上用补充限定了这个结论的价值:“不过形式或者更加严厉,或者更加温和,根据具体案例的差异,征候也会不同。”一场革命并不像瘟疫那么简单和一致。

五

在希腊史学史领域,循环论的支持者事实上必然要依赖波利比乌斯。他在第6卷中宣称,人类因为太古时代的大灾难转向了君主制,然后他们从一种政体过渡到另一种,直到回到起点才会停止:“直到他们再度堕落为彻底的野蛮人,再度找到一个主人和君主为止。”任何人都能看出来,这是循环论,而且波利比乌斯在某种程度上详尽论证了这个过程的各个阶段。可是我们绝不应忘记,第6卷有关政体的部分是一篇长长的插叙,这篇插叙与波利比乌斯著作其他部分的关系,并不容易把握,我有点冒失地相信,波利比乌斯本人可能会羞于解释它。^①如果从头论起,则有关政体的一般理论与随后对罗马和迦太基政体的描述之间的准确关系,我们并不清楚。一般的理论涉及整个人类,似乎暗示所有人类在一个特定时刻都处在同一循环的同一阶段。另一方面,我们相当确定的,是根据波利比乌斯的看法,各个国家从政体的一个阶段过渡到另一阶段的时刻并不相同。例如,“由于迦太基的权力和繁荣比罗马早了许多,则当罗马正处在盛期时,迦太基已经开始衰落,至少是就她的制度而言”(VI,51)。此外,我们需要考虑混合政体带来的复杂性,因为即使混合政体不能永远阻止腐败,但它会

^① 尽管我对P. Pédech, *La méthode historique de Polybe*, Paris, 1964这部最近的著作极其钦佩,但我感觉它给波利比乌斯的观念注入了太多的一致性,请见T. Cole, “The Sources and Composition of Polybius VI”, *Historia*, 13, 1964, pp. 440-85; F. W. Walbank, “Polybius and the Roman State”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 5, 1965, pp. 239-60。

延阻腐败。但主要的考虑对象在有关政体诸章节以外,即他的历史的其他部分,在那些地方,他的叙述就好像他并不持有任何历史循环论一般。第一次和第二次布匿战争并不是作为会重复的事件处理的,这样说的意思是它们发生于久远的过去,在遥远的将来不会再度发生;对具体事件的判断,要么依据命运之类模糊的观念,要么依据人类智慧与能力的精确尺度。罗马在地中海的霸权,给历史学家提供了观察历史的新基点。恰恰因为命运让世界上几乎所有事件都倾向于一个方向,历史学家的任务,是向读者呈现命运实现其意图的多样方式的复合观念,让人们有可能写出一部罗马帝国的通史。

所有这些并非都非常协调,几乎不足以称为对历史的全面看法,但就其对人类事件趋势以及它们背后起作用的力量而言,它与人类生存的循环没有丝毫关系。波利比乌斯非常可能从某个哲学家那里了解到了政体循环观念,而且喜欢这个想法,却无法将之应用到历史叙述中(就我们拥有的文本而言)。作为布匿战争和马其顿战争史学家的波利比乌斯,似乎没有从作为政体论学者的波利比乌斯那里学到多少。我期望把波利比乌斯作为下述事实的例证:希腊哲学家常常用循环的话语思考,但希腊史学家不是。争论他的继承人波斯多尼乌斯是否将斯多葛派的宇宙循环论应用到了历史叙述中,并无用处,因为对于波斯多尼乌斯如何写出历史,我们终归缺少准确的认识。^①

所谓有机历史的观念,例如我们在弗罗鲁斯(Florus)作品中看到的,也决不能与循环的观念混淆。^②弗罗鲁斯,无疑还有在他之前和之后的其他史学家们相信的东西,是一个国家的历史,可以如一个个体的生命那样,被划分为童年、青年、盛年和老年阶段,最终是死亡。就其对命定论的暗示而言,这种观点是重要的。它可能导向对人类事件

^① 最近的文献载于 M. Laffranque, *Posidonius d'Apamée*, Paris, 1964。请补充 H. Strasburger, "Posidonius on Problems of the Roman Empire", *Journal of Roman Studies*, 55, 1965, pp. 40-53, 并请特别留意 A. D. Nock, "Posidonius", *ibid.*, 49, 1959, pp. 1-15。

^② C. Tibiletti, "Il proemio di Floro", *Convivium* N. S. 27, 1959, pp. 339-42; A. Truyol y Serra, "The Idea of Man and World History from Seneca to Orosius and Saint Isidore of Seville", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 6, 1961, pp. 698-713; R. Häussler, "Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleiches", *Hermes*, 92, 1964, pp. 313-41; I. Hahn, "Proœmium und Disposition der Epitome des Florus", *Eirene*, 4, 1965, pp. 21-41; W. Den Boer, "Florus und die Römische Geschichte", *Mnemosyne*, 18, 1965, pp. 366-87. (P. Jal, *Florus*, I, 1967, p. lxix.)

各种不同的生物学解释,而且尽管并不必然如此,但可能与永恒循环有关。弗罗鲁斯呈现它的方式,并无任何深刻的暗示意义。在古典古代,它被留给维吉尔那样的诗人、宗教占卜者、政治宣传家等,他们梦想罗马帝国重新焕发青春。就我记忆所及,不曾有任何史学家曾用出生和再生的话语描绘一个国家的历史。孤零零的比喻,并不能创造历史解释。

六

历史可以有无数种写法,但希腊人选择了一种,并被罗马人接受,且不大可能借助于历史循环观。希腊史学家的方法相当简单,如果把他们对待历史的方式与《圣经》作家比较的话,则我们或许能够达成对希腊人和希伯来人之间异同更加现实的理解。历史之父希罗多德所做的,是选择一系列值得从将被遗忘中拯救出来的事件,并未宣称要涵盖全部的过去。他做了选择,而且他的选择是以品质为基础的。他决定记录的希腊人和蛮族人的行为伟大且神奇。但他的选择还有一个理由,尽管它不是那么明显和简单。他所说的故事,是在他看来已经充分确立的,尽管他在自己能够确信的、亲眼目睹过的,与他作为二手报道的,因此并不必要为之负责的事情之间,做了进一步区分。构成希罗多德整部著作基础的,用他自己典型的说法,是尽可能获得最好资料的愿望(Book II, 44)。换句话说,他的历史建立在选择之上,选择主要由事件内在的价值,其次由可以利用的资料决定。选择的这种双重标准,在希罗多德之后所有的希腊和罗马历史学家之中,都不同比例、程度不等地存在着,直至普罗科皮乌斯和卡西奥多鲁斯那里。每个史学家所关心的,首先是她即将记录的事件的重要性,其次是他的证据的性质,而且程度不同地认识到,有些证据较其他证据更好。事实上,甚至在希罗多德之前,赫卡泰乌斯所以选择叙述希腊人的世系,既因为它们对希腊人具有显而易见的重要性,也因为他较其他希腊人更为了解。希腊和罗马的史学家,少有,或者说根本没有谁如修昔底德那样严格地阐释这两个标准。他之青睐伯罗奔尼撒战争而非所有它之前的事件,既因为它更加重要,也因为可以对其做更

加可靠的叙述。不过，每个史学家都会程度不同地考虑到这两个标准。所以，根据修昔底德树立的榜样，也就更青睐当代的历史，对于生活在其中的人来说，它具有明显的重要性，同时又可以做出更加可靠的叙述。那些叙述过去的人，纯粹因为证据不值得相信，被迫牺牲了诸多故事。埃佛鲁斯抛弃了赫拉克勒斯后代回归之前的时期，李维为早期罗马传统的不可靠伤心。其他人如瓦罗等，则根据证据可靠程度的差异，对不同时期的人类历史做出区分。瓦罗称最近的时期为真实的，因为“真实发生的历史被保存下来了”(*res in eo gestae veris historiis continentur*, Censorinus 21)。对希腊人来说，公元前5世纪历史发明之前神话的意义，我并不宣称我自己了解，但对历史学家来说，神话意味着较普通事件更少为人所知的某种东西(见希罗多德第2卷第45章)。所有史学家都清楚品达关于人类倾向于遗忘的那句话：“凡人多忘事”(ἀμνάμονες δὲ βροτοί,《伊斯特米亚颂诗》第七首第13行)。

两种标准的合成，即品质上的重要性与可靠性，甚至在异教徒中，都不曾阻止号称通史的编纂。特罗古斯·庞培乌斯的《腓力史》就是其中一部。但他的重点显然不是重复和永恒的循环，而是所述事物独特的价值：历史提供了先例，不是未来事件的模式。此外，人们更青睐序列确定的事件。古典时代的史学家，犹如古典时代的诗人一样，一般处理有限的时间段。但与诗人不同的是，历史学家需要证明他选择的主题的合理性：不仅因为它宏大，还因为它的可靠。希腊哲学家们可以处理无限的时间，甚至能够在考虑与多个世界存在有关的问题时，考虑不同时间体系的可能性。与哲学家能够思考的无限时间比较，可供利用的资料的有限性，本身就是历史时间范围有限的原因。因此，希腊的史学家需要找到和发现他希望保存的事件。他记录的，不是所有人都知道的事件，而是濒于被遗忘，或者是已经被遗忘的事件。对希腊人而言，因此也是对罗马人而言，历史学是这样一种活动：它对抗消灭一切的时间，以拯救对那些值得记住的事件的回忆。对遗忘的斗争，以搜集证据的方式进行。

搜集证据并以年代顺序加以重建之间，紧密相关。证据之为证据，必然需要一个年代。年代顺序因此必然根据证据建立。对时间加以选择和定年是相互依存的。但相互依存从来不至于把历史的与年

代学的研究混同。公元前5世纪,也就是当他们大致开始写作历史的时候,希腊人很快就确定,对建立年代顺序来说,较之对诸如战役和公民大会会议之类历史事件的重构,书面的证据更加有用。当人们做出这个决定时,具有相当的合理性。公元前5世纪的希腊人拥有大量文件,它们提到了祭司、官员、获胜的运动员,但甚少有关于战役和公民大会的记录。后来,我们称为官方文件和私人文件的东西成倍增长,希腊化时代,人们撰写历史时,完全可能像我们现在一样,前往档案馆,使用私人书信、回忆录以及诸如此类的证据。但如我们可以从波利比乌斯那里清楚看到的,对口传传统和直接观察的偏爱仍然存留,哪怕在当时的条件下,这已经不再合理。^①年代框架几乎总是得到书面记录(名年官名录、祭司名录等等)的支持。当历史叙述首次被呈现出来,而不是作为更早时期史学家的衍生品时,更经常是基于口述传统与个人回忆而非书面证据之上。因此,年代学研究有它自己的发展轨迹。历史学家欧那皮乌斯对年代学家的猛烈抨击(“对苏格拉底的智慧和地米斯托克利的敏锐,年代学有什么贡献?”),可能源自他厌恶基督徒的动机,因为后者偏爱年代学,但他反映的,是希腊人传统的年代学与历史学的二元对立。^②一般来说,年代学的时间(*spatium chronographicum*)要比历史学的时间(*spatium historicum*)更长,理由很简单:与历史学家比较,专业的年代学家不那么害怕“空白”的时期。^③但偶有历史学家(如狄奥多鲁斯)冒险进入原始时代的领域,在那里,年代学家们无力提供年代。

在建立同步年代方面,年代学家与历史学家合作过。长期以来,美索不达米亚和以色列的史学家知道同步年代,但在希腊史学中,它

^①一般论述请见我的 *Studies*, ch. 11, “Historiography on Written Tradition and Historiography on Oral Tradition”, pp. 211-20, 特别请见 M. Laffranque, “La vue et l’ouïe: expérience, observation et utilisation des témoignages à l’époque hellénistique”, *Revue Philosophique*, 153, 1963, pp. 75-82; idem, “L’oeil et l’oreille: Polybe et les problèmes de l’information à l’époque hellénistique”, ibid., 155, 1965。与中国史学的比较,见“Il n’y a d’histoire au sens chinois du mot que de ce qui est écrit”, J. Gernet, “Écrit et histoire en Chine”, *Journal de Psychologie*, 56, 1959, pp. 31-40。

^② Eunapius, Fr. 1, K. Müller, ed., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris, 1841-70, IV, p. 12. 他讨论了其先驱者、异教徒德克西普斯的表现。

^③ W. von Leyden, “Spatium Historicum”, *Durham University Journal N. S.* 11, 1950, pp. 89-104.

发挥了特殊作用。希腊史学家的兴趣和解释的广泛性,如果没有同步年代,就根本不可能,它代表的是不同城邦、国家和文明之间故事的相互连接。希罗多德的故事就建立于一系列同步年代上,对于一个粗心的读者来说,这一点并不明显,但却并非因此而不稳固。^①后来,同步年代的发现或发明本身几乎就成为了一种艺术,就好像同步年代是隐藏的关系的象征一般。蒂麦乌斯对它们的喜好臭名昭著,尽管非常奇怪,但是我们并不清楚,当他宣布,更准确地说是发明,罗马和迦太基在同一年建立的时候,他到底是什么居心。作为历史问题的资料,同步年代是重要的,但如果应用到解释中,则常常产生误导。希腊和罗马的史学家中,那些较严肃的人在解释历史时,倾向于前后联系而非同步年代。

要就希腊和罗马史学家在因果论或目的论解释中使用年代相继的方式做出详尽概括,并不容易。^②他们会把神谕和梦境考虑进来,在希腊史学家的作品中,未来并不占太大分量,罗马史学家对未来表现了更多的关注,它以对罗马帝国的担忧表达出来,塔西佗的哀伤在希腊人中没有对等者。对希腊人来说,更遥远的过去,即被称为 $\tau\alpha\pi\alpha\lambda\alpha\iota\alpha$ 或古代的东西,是问题与不确定的一个特殊的根源。最早希腊史学家意识到,对希腊人来说属于古代的年代界限,并不与其他国家的古代对应。赫卡泰乌斯发现,与埃及祭司 345 代的祖先比较,他 16 代的先祖谱系只是个可怜的小角色,这件事是一个使人清醒的经历。^③希腊化时代,东方人自己一遍又一遍地重申了同样的看法,他们已经学会如何用希腊方式写作历史。另一方面,希罗多德多少有点迷惑,因为

^① H. Strasburger, "Herodots Zeitrechnung", *Historia*, 5, 1956, pp. 129-61 = W. Marg, ed., *Herodot*, Darmstadt, 1962, pp. 667-725. (请与 W. Den Boer, *Mnemosyne*, 4, 21, 1967, pp. 30-60 比较)

^② 在这个问题上,难以找到任何综合性研究著述。F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, London, 1912 仍有许多东西可学。现可利用纽约 1957 年的重印本。他的学生 W. K. C. Guthrie, *In the Beginning*, London, 1957 中,包含论《存在的循环》(第 63—79 页)的一章。也请见 B. A. van Groningen, *In the Grip of the Past*, Leiden, 1953; K. von Fritz, "Der gemeinsame Ursprung der Geschichtsschreibung und der exakten Wissenschaft bei den Griechen", *Philosophia naturalis*, 2, 1952, pp. 200-231; M. I. Finley, introduction to *Greek Historians*, London, 1959, 以及 F. Chatelet, *La naissance de l'histoire*, Paris, 1962。

^③ 请见我 1931 年有关赫卡泰乌斯的论文,现重刊于 *Terzo Contributo*, Rome, 1966, pp. 323-33, 以及那里引用的书目。

斯基泰人居然认为,他们自己是世界上最年轻的民族(第6卷第5章)。

长时段本身是一种正面品质,对多数希腊和罗马史学家来说或许是正确的。波利比乌斯非常严肃地写道:“我相信,谈论雅典和忒拜的政体,没有多大的必要,它们的成长是非常态的,它们鼎盛的时间短暂;它们经历的变化异乎寻常地暴烈。可以这么说,它们的光辉犹如突现而偶然的闪电。”(第6卷第43章)在欣赏过去与青睐延续长久之间,存在着区别。两种情感一般并存,但即使修昔底德欣赏长久(这一点令人怀疑),他并不崇拜古代。^①可是,塔西佗这个“短暂行动的赞美者”(*laudator temporis acti*),从不曾否认他本人属于一个现代强大帝国的统治阶级。对于古代,希腊和拉丁的态度被现代解释者们简单化了。这同样也适用于有关进步的观念。无限的进步可能并非希腊人的观念,但有限的进步确是一种哲学观,对史学家们而言,它们很少显得非常重要。更加重要的是,希腊史学家认识到,在哲学、科学、艺术和政体领域而非日常的道德与政治行动中,存在一种尽管有限但确实连续的进步。第一位发现者,那位“第一发现人”(*πρῶτος εὑρετής*),是一个重要人物,常常带有贵族的和宗教的韵味。^②

把希腊史学家与哲学家态度区分开的尝试,可以用两个评论作结。史学家们总是忽视哲学家的讨论:人类是否如阿利斯提普斯教导的那样(“只有现在属于我们”[μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν]),仅仅能够拥有他的当下。^③他们当然有充分的理由。对斯多葛派的观点——智者可以安静地探讨过去的一切(“不受干扰和平静的心灵能够深入其生命的各个部分”[securae et quietae mentis est in omnes vitae suae partes discurrere]),他们也弃之不顾。塔西佗的“无怒无喜”(*sine ira et studio*)是某种不同的东西。

七

如果我们回到《圣经》史学家那里,则在他们与希腊和罗马史学家

^① 他崇拜公元前411年不成功的政体,见第8卷第97章第2节。

^② A. Kleingünther, *Protos Euretes*, Leipzig, 1933, *Philologus*, Supplement 26, 1; K. Thraede, “Das Lob des Erfinders”, *Rh. Museum*, 105, 1962, pp. 158-186.

^③ Aelianus var. *Hist.* 14, 5 = Mullach, *Fr. Phil. Graec.* II, 414.

有关时间的问题上,显然存在着区别。但区别不是当代神学家们主张的那些。在我看来,主要区别有四点:

第一,《圣经》的历史部分是从创世至公元前400年左右的连续叙述。与优西比乌斯之类的基督教史学家——他们从创世之前开始叙述——比较,这仍然是一个有限度的时间,但与普通的希腊和罗马历史比较,甚至是与通史比较,《圣经》的叙述在延续性上是独一无二的。这一评论并不适用于最早的历史著作,它们构成了现今《圣经》的基础。曾经有过那么一个时代,其时希伯来史学家知道如何选择特定的时期^①,但历史自创世以来连续的观念最终取得了胜利。所有其他的兴趣,包括对非希伯来人历史的兴趣,都因它被牺牲了。一个更受重视的事件的线索,代表并且象征着上帝对他所创造的世界的连续干预,沿着那条线索书写的人,因他们发现自己所处的地位而获得了独一无二的重要性。

第二,在这个连续的范围内选择和排列事件时,希伯来史学家并不把可靠性作为标准。希伯来史学家不知道神话时代与历史时代之间的区别。^②他们认为,没有必要解释他们如何知道了夏娃与那条蛇之间的对话。悖论在于,希伯来史学家所以不具批判精神,不是因为他们不关心证据,而是因为他们有良好的理由,相信他们拥有可靠的

^① 我认为,分析希伯来史学方法上的重大不同(R. A. Carlson, *David, the Chosen King*, Stockholm, 1964, pp. 9-19 从 I. 恩格内尔[I. Engnell]学派的立场做了某些阐述)不应让这一点模糊不清。例如,请见格雷(J. Gray)对《列王记上下注疏》的导言(伦敦1964年版);本书201页注①征引的摩文凯尔(S. Mowinckel)的著作,以及 M. Smith, "The So-called Biography of David in the Books of Samuel and Kings", *Harvard Theological Review*, 44, 1951, pp. 167-169。也请见 A. Alt, "Die Deutung der Weltgeschichte im Alten Testament", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 56, 1959, pp. 129-137。

^② 关于希腊人的这种区分,请见 J. - P. Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire et du temps", in *Mythe et pensée chez les Grecs*, pp. 51-94。参见 R. H. Pfeiffer, "Facts and Faith in Biblical History", *Journal of Biblical Literature*, 70, 1951, pp. 1-14; R. M. Grant, "Causation and the Ancient World View", ibid., 83, 1964, pp. 34-41。其他参考文献请见 G. Fohrer, *Theologische Literaturzeitung*, 89, 1964, p. 488, n. 18。有关记忆的观念在 B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, London, 1962 得到了研究。P. A. H. De Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart, 1962, 对 zkr 词根的分析,并未能颠覆齐尔兹(Childs)的结论。诸如 Homer, *Iliad*, 15, 375 的程式化短语是某种不同的东西,但我乐于更多地了解有关希腊诸神的记忆。在 J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse... dans la Grèce classique*, Geneva, 1958 之类的书中,似乎很少有关于此点的论述。现也请见 W. Schottroff, "Gedenken" im alten Orient und in Alten Testament, Neukirchen, 1964。

资料以供利用。《圣经》叙述的很大部分直接建基于书面文献，“所罗门其余的行为，连同他所做的，他的智慧，难道不是都写在所罗门的言行记之中了吗？”那些不曾写下来的，就委托给以色列人，尤其是他们的祭司的集体记忆了，在古代世界留给我们的有关史学最为重要的一个讨论中，弗拉维乌斯·约瑟弗斯有力而明确地声明了这一点。当他宣布犹太人有较希腊人组织更加完善的官方记录（《反阿皮翁》第1章第1节）时，他的说法相当准确。他不了解的，是祭司们保存的官方记录需要小心加以考实。

第三，犹太人的宗教义务要求他们记住过去。希腊人和罗马人珍视他们先祖的榜样，从中获取灵感。伊索克拉底及其他修辞学家认为，这是写作历史的一个主要原因。但就我所知，不曾有任何希腊人曾听见他的神灵要求他“记住”，“要牢牢记耶和华——你们的上帝向法老和埃及全地所行的事。”（《申命记》第7章第18节）希腊人的神可能也不曾像耶和华那样告诉希腊人要记念，“求你记念你的仆人亚伯拉罕、以撒、以色列。”（《出埃及记》第32章第13节）契约观念解释了对记忆的重视。^①《圣经》史学家从不曾暗示（如果我正确的话）他是第一个重新发现了过去，或者是拯救过去以免被遗忘的人。他只是就据称所有人都了解的事情提供一个权威的版本，而希腊史学家记录那些陷入被遗忘危险中的事物。

第四，希伯来史学家从不曾宣称自己是先知。他从不曾说：“上帝的灵在我身上。”但《圣经》的历史各卷充斥着先知，他们所以解释事件，是因为他们知道过去、现在和将来的事情。史学家们暗示，他本人顺从先知，他的价值源自先知。史学家与先知之间的关系，与希腊人中史学家和哲学家之间的关系对应。但是，至少自柏拉图充分阐述了时间与永恒之间的对立以后，希腊思想中的哲学和历史之间，就不可能像在希伯来思想中历史和先知之间那样，存在任何的合作。^②

^① 请见 A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963 的书目。

^② 我不知道任何对《圣经》中先知与史学家关系令人满意的研究。关于先知尴尬处境富有启发性的一篇文章，是 E. - J. Bickerman, “Les deux erreurs du prophète Jonas”, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 45, 1965, pp. 232-264。可是，请留意 A. Weiser, *Glaube und Geschichte im Alten Testament*, Stuttgart, 1931, 重印本为 Göttingen, 1961; S. Mowinckel, (转下页)

我提到的这四点区别，在古代没有得到太多注意。犹太人和异教徒就他们各自的古代以及他们民族风俗的独特性争吵着。异教徒自然质疑犹太人关于他们是上帝选民的说法，但在犹太人有关证据、预言和古代的历史的观念中，似乎并未找到任何不合逻辑的东西。确实，异教徒不读《圣经》，只是对犹太人自己所创作的希腊化的犹太历史版本做出反应。可是，弗拉维乌斯·约瑟弗斯能够写出一部以《圣经》为基础的希伯来人的历史，并且让希腊人和罗马人读者——那是他的目标读者——可以接受，至少可以理解，仍然是重要的。^①

就我所知，基督徒无力为异教徒写作他们的历史。从异教徒的角度看，基督徒的说法远较犹太人的说法奇特。基督徒宣称，虽然他们是最晚近的民族，但他们事实上是与世界同时出生的（从人类创始以来 [ἀπὸ πβώτης ἀνθνοπογνίας]，《教会史》第1卷第2章第6节）；他们宣称，他们的民族不是经由自然生育过程成长起来的，而是经过神奇的再生过程成长的。他们期待，而且是期待相当快地第二次、也是最后一次“降临”。

这部新历史比较表层的方面，可以用异教形式的年代记来表述，由此诞生了基督徒对年代记的狂热。但年代学，无论处理的如何精

(接上页)“*Israelite Historiography*”, *Annals of the Swedish Theological Institute*, 2, 1963, pp. 4-26; G. Fohrer, “*Prophetie und Geschichte*”, *Theologische Liteaturzeitung*, 89, 1964, pp. 481-500 及其书目; J. Hempel, *Geschichten und Geschichte im Alten Testament*, Gütersloh, 1964; H. W. Wolff, “*Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie*”, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, 1964, pp. 289-307。(E. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible*, New York, 1967.)

① 参见 I. Heinemann, “‘Josephus’ Method in the Presentation of Jewish Antiquities”, *Zion*, 5, 1939-1940, pp. 180-203 (希伯来语); P. Collomp, “La place de Josèphe dans la technique de l’historiographie hellénistique” in *Études hist. Faculté Lettres Strasbourg*, III, Paris, 1947, pp. 81-92。奇怪的是，从 G. Bertram, “*Josephus und die abendländische Geschichtsidee*” in W. Grundmann, ed., *Germanentum, Christentum, und Judentum*, II, Leipzig, 1942, pp. 41-82 中，仍能学到一些东西，恰恰是因为它贬低了犹太思想渗入雅利安世界的程度(参见 W. Grundmann, *Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe der deutschen Theologie und Kirche*, Weimar, 1939; 更多的资料请见 K. Meier, *Die deutschen Christen*, Göttingen, 1964)。希腊与犹太史学之间的共同点在诸如 E. Bickerman, “*La chaîne de la tradition pharésienne*”, *Revue Biblique*, 59, 1952, pp. 44-54 和 *From Ezra to the Last of the Maccabees*, New York, 1962 等基本研究著作中，不曾得到强调。请见前文的“*Eastern Elements in Post-Exilic Jewish, and Greek, Historiography*”, pp. 25-35, 以及 M. Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, 1957, pp. 248-273。

197

巧,都不能传达基督教历史解释所暗示的复杂性与革命性。^①在最初的几代基督徒中,《福音书》满足了需要。后来,因为鸿沟需要解释,基督教历史学家创造了教会史,以补充《福音书》。与约瑟弗斯的《犹太古事记》不同,《福音书》和教会史都是为信徒写作的,至少是为潜在的信徒写的,不是为非信徒创作的。尽管下述看法是权威地宣示的,但我从来都感到无法接受:路加为普通的“关注公共安全和法律程序的罗马官员创作了《福音书》和《使徒行传》”。^②基督徒的叙述让所有有关古代、记忆、证据的古典观念感到愤怒。此外,到4世纪教会史被发明出来时,形势已经变得过于危险,所以无法讨论基督教的说法。因此,在此我回到自己1959年在瓦尔堡学院宣读的有关4世纪史学史的论文的观点。我们不曾拥有异教徒关于基督教时间观念及与其相关的教会史观念的讨论。^③现代关于历史分期的观念,即根据事实内在的重要性以及史料的可靠程度加以选择,显然是我们异教遗产的一部分。经验似乎证明,它可以与犹太人有关自世界创始开始的历史观念调和。与基督教历史观念的调和——它被道成肉身一分为二——是一个更加复杂的问题。

八

两段结语性的评论,尽管过于显白,在此情况下似乎并非多余。

^① J. W. Johnson, “Chronological Writing: Its Concept and Development”, *History and Theory*, II, 1962, pp. 124-145。也请见本页注释③引用的我的文章。

^② 由于F. J. Foakes Jackson and K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, II, London, 1922, pp. 505-508提示的理由,根本就没有希望发现特奥菲鲁斯(Theophilus)的著作。参见E. Jacquer, *Les Actes des Apôtres*, 2nd ed., Paris, 1926, p. 3。它称“我们对此人一无所知”(*nous ne savons rien sur ce personnage*)。H. W. Montefiore, *Josephus and the New Testament*, London, 1962并非人们期望的著述,它并未对两种观点加以讨论,而且非常非常令人失望。K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 2nd ed., Stuttgart, 1953, p. 179所做的评论值得思考,“那就意味着,一种犹太的历史神学不仅是可能的,而且是内在必需的,其间基督教的历史哲学表现为一种艺术的构造”(Daraus folgt, dass eine jüdische Theologie der Geschichte möglich und innerlich notwendig ist, während eine christliche Geschichtsphilosophie ein künstliches Gebilde darstellt)。关于与此对立的看法,请参见诸如A. - H. Chroust, “The Metaphysics of Time and History in Early Christian Thought”, *The New Scholasticism*, 19, 1945, pp. 322-352。

^③ 参见前文《公元4世纪的异教与基督教史学》。

第一,许多史学史学者,尤其是他们中有神学思想的人,似乎认为存在着整齐且相互对立的时间观:犹太人是一种,希腊人是另一种。从经验判断,事情并非如此。人们怀疑,如果真的有,则哲学家的任务要简单些。一个简单的例子,是对待时间的两种不同态度,经证明已经存在于古风时代的希腊和罗马法律中。如热内(L. Gernet)已经注意到的(“*Le temps dans les formes archaïques du droit*”, *Journal de Psychologie* 53, 1956, pp. 379-406),在某些案件中,法官并不考虑时间,在其余案件中,他承认与时间相关的宗教或巫术习惯的有效性。对“原初”文明中时间观念的比较研究,将越来越多地帮助古典学者和《圣经》神学家们把某种程度的复杂性纳入他们有关希腊和《圣经》时间的简单观念之中。^①

第二,古典和《圣经》学者有时给人这种印象:他们忘记了一般的语言学家和人类学家之间仍存在争议,即语言是否(或者说在多大程

^① 在研究时间和记忆观念方面,法国社会学家的记录令人自豪,它始于 H. Hubert and M. Mauss, “La, représentation du temps dans la religion et la magie”, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909, pp. 189-229, 继之以 M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925, 以及他的“*Mémoire et société*”, *L'Année Sociologique*, III, 1, 1940-1948, pp. 11-177, 重印于名为 *La Mémoire collective*, Paris, 1950 的著作中,更不用提迈尔逊(I. Meyerson)学派最近对它的发展了,关于该学派,请见本书 186 页注释①。也请见 A. I. Hallowell, “Temporal Orientations in Western Civilization and in a Preliterate Society”, *American Anthropologist*, 39, 1937, pp. 647-670; E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940; E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, London, 1961, pp. 124-136; M. Eliade, “Primordial Memory and Historical Memory”, *History of Religions*, 2, 1962, pp. 320 ff.; J. Le Goff, “Temps de l'Eglise et temps du marchand”, *Annales*, 15, 1960, pp. 417-433; J. Pépin, “Le temps et le mythe”, *Les Études Philosophiques*, 17, 1962, pp. 55-68。

这里我不打算直接涉及已经成为时间观念研究中一个基本分支的学科;对口述传统的分析。仅仅提及一部著作:J. Vansina, *De la tradition orale*, Tervueren, Belgium, 1961。该书英译本为 *Oral Tradition*, London, 1965。关于当代有关时间的讨论在理论上的模糊性,可以认为它始于胡塞尔(E. Husserl)1905 年在哥廷根所做的讲座《内时间意识现象学》(*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewussteins*, 1928 年由海德格尔[M. Heidegger]首次出版)。其他著述之外,请见 R. G. Collingwood, “Some Perplexities about Time”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 26, pp. 135-150; A. Quinton, “Spaces and Times”, *Philosophy*, 37, 1962, pp. 130-147; G. Kubler, *The Shape of Time*, New Haven, 1962; R. Schaeffler, *Die Struktur der Geschichtszeit*, Frankfurt, 1963; S. Kracauer, “Time and History”, *Zeugnisse Th. W. Adorno*, Frankfurt, 1963, pp. 50-64; 重刊于 *History and Theory*, Beiheft 6, 1966; 以及 W. von Leyden, “History and the Concept of Relative Time”, *History and Theory*, II, 1963, pp. 263-285。

度上)不仅是“说出观念的再造性工具,毋宁说它本身就是观念的塑造者,是个人思想活动的程序和向导”。^①

^① B. L. Whorf, *Languag, Thought, and Reality*, New York, 1956, p. 212. 也见 H. Hoijer, ed., *Language in Culture*, American Anthropological Association Memoir, No. 79, December 1954, 它完全用于从语言学和非语言学资料中讨论萨皮尔-沃尔夫有关推论的假设(Sapir-Whorf hypothesis)。也请见 M. Cohen, “Social and Linguistic Structure”, *Diogenes*, 15, 1956, pp. 38-47, 以及他的著作 *Pour une sociologie du langage*, Paris, 1956。在 *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, 1961, p. 294, n. 1 中, J. 巴尔已经注意到, 基特尔《新约神学辞典》背后的语言理论似乎是维斯格贝尔(J. L. Weisgerber)的, 后者是《德国人民与德国语言》(*Deutsches Volk und Deutsche Sprache*, Frankfurt, 1935)、《德国语言的历史技艺》(*Die geschichtliche Kraft der deutschen Sprache*, 1950)、《世界的语言形象》(*Die sprachliche Gestaltung der Welt*, 1963)以及一系列精神类似的作品的作者。在维斯格贝尔那里, 对“母语”和民族主义的强调, 与其对双语习惯的不信任呼应(请见诸如《语言的人类法则》[*Menschheitsgesetz der Sprache*], 海德堡 1964 年第 2 版, 第 154 页)。古典学术需要巴尔这类的著作。我还应该提到 Barr, *Old and New in Interpretation*, London, 1966, 当它出版时, 本文已经付印。R. Häussler, *Tacitus und das historische Bewusstsein*, Heidelberg, 1965(事实上为 1966 年)是另一部因面世太晚, 因而无法在这里得到利用的著作。它专注于循环论与线性论的时间观念的冲突。虽然它包含许多有见地的评论, 但在我看来, 它导致的是更加令人迷惑的混乱。请见我刊于 *Rivista Storica Italiana*, 78, 1966, pp. 974-976 的评论。

也只有 N. H. 巴恩斯教授的学问、智慧与才智,才能充分展现塔西佗对近代政治和历史思想的影响。就当代古史学家对古典世界遗产的兴趣论,没有任何人能够超越巴恩斯,因此,从我的家乡皮埃蒙特将下面这篇有关塔西佗影响史的论文献给他,似乎并非不合适。此前一篇关于塔西佗影响史的研究已在本刊刊载,系出自 F. J. 哈弗菲尔德 (F. J. Haverfield) 教授的手笔(《罗马研究杂志》第 6 卷第 196 页以下)。^①

—

庞塔诺 (Pontano) 在 15 世纪末写道:“我们所看到的库尔提乌斯和塔西佗(的作品)好似残缺的雕像。因此我们应该去怀疑或揣测,而不是从他们那里得出绝对或确定的看法”(*Curtium ac Tacitum quasi multilatas videmus statuas; licetque suspicari potius ac coniicere quam omnino de iis iudicium aliquod absolutum ac certum tradere*)。^②在《编年史》最初几卷的校勘印刷本初版出版后(1515 年),当时的人显然意

*原载 *Journal of Roman Studies*, 37, 1947, pp. 91-100。

① 本文的写作得到了洛克菲勒基金 (Rockefeller Foundation) 和乔伊特版权基金 (Jowett Copyright Fund) 的资助。B. 斯马莱女士 (Miss B. Smalley) 对文字做了润色, M. I. 亨德森夫人 (Mrs M. I. Henderson) 与我讨论过“结论”部分。

② *Actius*, 引自 *I dialoghi*, ed. Previtera, Florence, 1943, p. 231; 也请见 *Artis Historicae Penus*, Bâle, 1579, p. 587。

识到塔西佗对他们传递了一个信息。^①如圭恰尔迪尼所说，“科尔奈利乌斯·塔西佗给那些生活在暴政之下的人们传授了许多生存之道以及谨慎克制的方法，这样一来，就好比教会了暴君许多建立暴政的方法”(*Insegna molto bene Cornelio Tacito a chi vive sotto a' tiranni il modo di vivere e governarsi prudentemente, così come insegnava a' tiranni e' modi di fondare la tirannide*)。^②1532年，贝亚图斯·莱纳鲁斯(Beatus Rhenanus)宣布，李维被赶下王位已经是既成事实：

因此，在对作家们进行文学评论时，塔西佗事实上不应被置于李维之后，而应在他之前：不是因为他那充满辞藻、沉思和忧虑的写作风格足以媲美或优于李维的写作；而是因为他对不寻常事件的叙述。例如，这个人如何英勇地奔赴无谓的死亡，那个因被诬告而受召站在法庭上的人会说什么还是做什么，如何小心翼翼和那些能轻易毁灭他人的人共事，如何谨慎地信任，以及其他许多事例。上述这些都在读者的心中树起了有关他审慎性格的丰碑(*Unde factum ut praestantium in literis virorum iudicio Livio non sit postponendus Tacitus, quin potius anteferendus: non quod huius floridum ac meditationem et curam olens dicendi genus... Livianaæ dictioni... aequari debeat aut praeferri: sed quod singularium rerum narratio, quemadmodum hic non meritam mortem fortiter subierit,*

^① 关于塔西佗对16—17世纪的影响，特别请参见 A. Vannucci, *Della vita e delle opere di Tacito*, Prato, 1848, pp. 68 ff. (也重刊于他的 *Studi storici e morali intorno alla letteratura latina*, 2 ed., Florence, 1862); G. Ferrari, *Corso sugli scrittori politici italiani*, Lezione XVIII: *Seconda Scuola dei Solitari - I Tacitisti* (1862; 重刊于 Milano, Monanni, 1929, p. 324); O. Tommasini, *La vita e gli scritti di N. Machiavelli nella loro relazione col Machiavellismo I*, 1883, 27; F. Ramorino, *Cornelio Tacito nella storia della cultura*, Milan, 1898, 36; G. Toffanin, *Machiavelli e il Tacitismo*, Padua, 1921; M. Vl. Croll, “Attic Prose in the Seventeenth Century”, in *Studies in Philology*, XVIII, 1921, pp. 79-128; Id. “Lipsius, Montaigne, Bacon”, in *Schelling Anniversary Papers*, Nw York, 1923; Id. “The Baroque Style in Prose”, in *Studies in English Philology in honor of F. Klaeber*, Minneapolis, 1929; B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, 1929, p. 82; A. Cherel, *La pensée de Machiavel en France*, 1935, p. 99; A. Momigliano, *Tacitus' political ideas*, ch. III (即出)。托法宁的著述最为重要，我从他那里受益极多。但他不曾按照年代顺序研究“塔西佗主义者”的文献，低估了非意大利人的“塔西佗主义者”。克罗尔在文体研究方面极其令人钦佩，而且看到了作为整体的欧洲的背景。

^② *Scritti politici e ricordi*, ed. R. Palmarocchi, Bari, 1933: *Ricordi*, 2^a serie, n. 18. cf. serie I^a, n. 78, 79, 101.

quid alius in ius calumniose vocatus dixerit aut fecerit, quam agendum caute cum iis qui solo nutu perdere possunt, quam parce fidendum et iis similia exempla multum conferant ad legentis pectus prudentiae monumentis instruendum)。 ^①

虔诚的比代(Budé)^②自然是敌视这位反基督教的作家的^③,但他为“不虔诚的博丹”超越,后者的回应至今仍值得我们记住。^④

206

虽然如此,甚至当时人也宣称,在查斯图斯·利普西乌斯出版塔西佗的文本(1574年第1版)和注疏(1581年第1版)之前,塔西佗从不曾获得恰当的理解和欣赏。这里引用众多评论中的一个:

查斯图斯·利普西乌斯以其天生的启发能力与杰出的学问,赋予这位罗马骑士(塔西佗)如此之多的古老价值与优异之处,以至于他根本不用担心那些毫无意义的后来者(*Sed Iustus Lipsius, ad excitanda ingenia et studia praeclara natus, ita dignitatem pristi-*

① 引自其塔西佗校勘本的序言(也载Gronovius, *Taciti Opera*, 1721)。请与阿尔奇亚托的塔西佗校勘本的序言(1st ed., 1517; 2nd ed., 1519. 我引自贝尔[Bâle]的1544年版,由贝亚图斯·莱纳鲁斯、阿尔奇亚托等编辑)比较,那里称,“但甚至对我们来说,在塔西佗面前,李维也变得肮脏,因为塔西佗通过大量格言以及著名人物的例证,让我们得到指导。例如,罪恶行为如何从他们的头脑中产生,等等。除非人们愿意相信有关奇迹的象征和预兆的冗长叙述——那是大祭司描绘的,对凡人更加有用,否则那些明确列举的一年一任的官员——他们的名单任何人都可以去掉——会更加有用”(*sed et nobis prae Tacito sordescet Livius, cum ille clarorum virorum exemplo plurimis nos praeceptis instructos dimittit, quemadmodum in caput auctorum scelera vertantur, etc.: nisi magis mortalibus prodesse longas prodigiorum narrationes aliquis credit, procurataque a pontificibus portenta, tum fusi explicatos annuos magistratus, quorum nomenclatura vel diem dicendo eximere quis posset*)。

② Hoominem nefarium Tacitum ... vaecordium omnium scriptorum perditissimus (*De asse et partibus eius*, Bâle, 1557, liber IV, p. 192 f).

③ “J. C. 马尔凯鲁斯以用一种丑陋的方式与妓女性交作为回应,因为后者是一个妓女。可是,虽然她是一个窑姐,却不愿用一种丑陋的方式接受他。对塔西佗来说,因为他不是一个基督徒,情况也是如此。可是,虽然他不曾受到基督教(那是高贵者的宗教)的限制,他并未不虔诚地写下对我们不利的话”(*Sed quemadmodum Marcellus J. C. meretricem turpiter facere respondit quod sit meretrix, non tamen turpiter accipere, cum sit meretrix; ita quoque impie fecit Tacitus, quod non fuerit Christianus, sed non impie adversus nos scripsit, cum gentili superstitione obligaretur*),见Methodus ad facilem historiarum cognitionem, 1566, ch. IV, in Artis Historicae Penus, 1579, p. 62。

④ 对博丹的反对意见,见 De La Popelinère, *L'histoire des histoires*, 1599, 338。也请见下一注释中引用的萨维德拉·法亚尔多(D. Saavedra Fajardo)的著作,以及 N. Stowikowski, *Vindiciae pro Cornelio Tacito*, Cracow, 1638; P. Gaudentius, *De candore politico in Tacitum diatribae xix*, Pisa, 1646; O. Ferrarius, *Pro Cornelio Tacito apologetica*, Padua, 1654。

nam ac splendorem Equiti Romano vindicavit ut nullam impolitiae notam metuat posthac)。 ^①

确定的事实是,具体说明塔西佗政治思想的所有文献都晚于1580年,并且都受到利普西乌斯某种程度的影响。对解释塔西佗来说,利普西乌斯著述固有的价值见仁见智,但他的著述对塔西佗的流行和声望,是无论怎样说都不夸张的。由于从无任何人如此频繁、如此强调、且如此权威地宣布,塔西佗“如同我们当代生活中的剧院”(*quasi theatrum hodiernae vitae*)^②,所以是利普西乌斯触发了“塔西佗主义”。在1572年的耶拿演讲中,利普西乌斯首次提及塔西佗政治上的重要性,“当为了国家的缘故而解释塔西佗(的作品)时”(*cum inciperet publice interpretari Cornelium Tacitum*),他笔下的提比略就是阿尔巴公爵(Duke of Alba)。^③在其编辑的塔西佗的不同版本中,他都强调了这个主题,塔西佗是“这个时代最深刻、最优秀的作家。那是充满灾难的一代人,但听众们,对众多世代的人们来说,他创造了历史,给将遭受煎熬的人们提供了安慰、判断和榜样”(*saluberrimo et optimo scriptore ad hoc aevum. Aevum calamitosum. Sed ad quod tolerandum multum, me iudice, historia ista faciet: solatio, consilio, exemplo*)。其1589年出版的理论著作《政治六论》(*Politicorum libri sex*)中,多数引文源自塔西

^① Chr. Colerus, *Epistula de studio politico ordinando* (1601; in the Giessen d., 1621, 29). Boccalini, *Ragguagli di Parnaso* 是最明显的参考书。请见诸如 L. D'Orléans, *Novae Cogitationes in libros Annalium C. C. Taciti*, Paris, 1622, 该书序言称:“因此,许多世代里,塔西佗都寂寂无闻,直到利普西乌斯赋予他生命和华丽”(ibat ergo Tacitus aeternum tacendus ... cum Lipsius vitae reddidit et ornamentis); D. Saavedra Fajardo, *republica Literaria, obra postuma* (in the Madrid ed., 1735, p. 39)称:“那个人在这个世界上消声匿迹、隐身多年,直到这个弗拉芒人(即利普西乌斯)才让世上的万民认识了他,也是他让那些人懂得必须要捍卫节操与美德。但我不知道这是否会比那位火药的发明者对公众造成更大的伤害。他所抨击的乃极权社会的原则,以及因此所产生的流毒。根据多次被定罪的作家比代的说法,这是对作家们最大的暴力”(Los demás estuviesen sepultados por muchos años, sin que hiciesen ruido en el Mundo, hasta que un Flamenco [=Lipsius] le dió a conocer a las Naciones; que también ha menester valedores la virtud. Pero no sé si fué en esto mas dañoso al sosiego publico, que el otro inventor de la polvora. Tales son las doctrinas tiranas, I el veneno que se ha sacado desta fuente: por quien dijo Budeo, que era el mas facinoroso de los Escritores)。这个段落模仿了 Boccalini, *Ragguagli di Parnaso* I, 86 (ed. rua I, p. 314)。更多的论述请见我即将出版的有关萨维德拉和塔西佗的著作。[同时请见 *Athenaeum*, 31, 1953, p. 352。]

^② 其1581年《注疏》第一版的序言。详情见 *Bibliographie Lipsienne*, Ghent, 1886。

^③ *Orationes octo Jenae potissimum habitae e tenebris erutae*, Darmstadt, 1607, oratio II, p. 28 ff.

佗。他解释说，“原因在于这个人相当审慎，且思虑周全，更重要的是，我们很熟悉他，他常常主动提供帮助”(*caussa in prudentia viri est, et quia creberrimus sententiis: atque etiam, quia familiaris nobis et offerebat se non vocatus*)。迄至1605年，他仍重申，“希腊人和罗马人中，没有人比塔西佗更审慎，而且我肯定，将来也不会有人超过他”(*non est in Graecis aut Latinis, et fidenter dicam non erit, qui prudentiae omnigenae laude huic se compareret*)。^①

然而，这里有某些需要注意的东西。利普西乌斯在其注疏的第1版的序言中——该序言写于“巴伐利亚的路德维西在位的1580年8月”^②(*Lugduni Batavorum Kal. Augustis 1580*)——清楚地表明，他无意为塔西佗写一部政治性的注疏，因为他认为那没有意义：

我没有触及政治问题，因为无论对于专家还是非专家，它都没用处。专家们可以自主挑选，非专家无法通过正确的选择加以利用。我听说某种类似的东西正在准备中。我能够而且真的做了的，就是在我们的圈子里如果有某些东西可以成功，则不去阻碍它(*Politica non attigi. Sive enim peritis, sive imperitis, frustra. Illi sponte eligere possunt; hi nec electis recte uti. Et audio iam esse quibus proprie ea cura. Ego quod potui, id feci, nec impedio, si quis in eodem circo curret ad palmam*)。

在随后的版本中，这种否认得到重申，而且无疑一直萦绕于他的思想中。^③他自己不写，也不鼓励他人撰写塔西佗著作的政治性注疏，因为《政治六论》并非此类作品。可是，由于利普西乌斯的鼓励，人们从政治观点的角度去研究塔西佗。^④对某些相关史实的考察，会轻松解决这种显而易见的矛盾。利普西乌斯对塔西佗的传扬，明显不是当时唯一的因素。

^① 其最后一版即安特卫普1607年版的序言。

^② 这个年代可以在1607年的版本中找到。

^③ 1605年，他仍鄙视当时许多研究塔西佗的学者，“很多人像苍蝇一样聚集到他(塔西佗)名声的香气周围，并且在这块蛋糕中寻找糖和奶”(... *et multos deinde, quasi muscas, ad odorem bonae famae convolasse et in eodem mustaceo, quod dicitur, lauream quaevisisse*)。

^④ 这里只要提到Boccalini, *Ragguagli I*, 86就够了。

二

首先,上引的序言表明,1580年8月,尚无任何对塔西佗的政治性注疏可用,但某种类似的东西在进行中(*audio iam esse...*)。利普西乌斯暗示的可能是一部从未完成的著作,但人们难免会得出这样的结论:他提及的主要是大约和他的注疏同时在巴黎出版的一部著作,即1581年版的《始自神圣的奥古斯都的〈编年史〉前4卷以及帕斯卡利乌斯的注疏》(*C. C. Taciti ab excessu divi Augusti Annalium libri quatuor priores, et in hos observationes C. Paschali*)。这是对《编年史》前4卷的政治性注疏,利用了利普西乌斯1574年的校勘本,不过,它并不像我们期待的那样,了解利普西乌斯1581年的著述。^①它的作者是卡罗鲁斯·帕斯卡利乌斯(Carolus Paschalius, 别名查尔斯·帕斯夸莱[Charles Pasqual]、卡洛·帕斯夸莱[Carlo Pasquale]、帕斯夸莱[Pasqual]),对此人的性格,我们马上会讨论。他当时正生活在法国一个博学且富有影响的圈子中。他正准备政治性注疏的消息会轻松传到利普西乌斯那里。^②就我们所知,有关塔西佗的下一部政治性注疏是安东尼尔·斯科特(Annibal Scoto)的注疏,此人是教皇西克斯图五世(Pope Sixtus V)的“侍寝者”(*cubicularius intimus*)。该书出版于1589年,时间太晚,因此利普西乌斯1580年的序言不可能提到它。

但是,即使利普西乌斯暗示的并非帕斯卡利乌斯,我们主要的结论也不会受到影响。帕斯卡利乌斯的著作必须被视为对塔西佗的第一部政治性注疏,因为1580年8月,利普西乌斯尚不知道有任何此类

^① 例如,帕斯卡利乌斯与利普西乌斯一样,把第2卷第55章读为“隐秘的流言甚嚣尘上”(*occultus rumor incedebat*);把第3卷第12章读为“不会对元首复仇”(*non principis ulciscar*);把第3卷第51章读为“第10天之前”(*ante diem <decimum>*)。可是,他的底本与利普西乌斯所用的并不是同一个。我希望在其他地方对此有更多论述。

^② 利普西乌斯1580—1581年间的往还书信很少保存下来。斯卡利泽(关于利普西乌斯和斯卡利泽,见J. Bernays, *Scaliger*, 1855, p. 169)和P.皮图(P. Pithou)那时已经与他有书信联系。J.科比内利既与帕斯卡利乌斯熟悉,也认识斯卡利泽。可是,科比内利与利普西乌斯之间的直接通信联系直到1586年才开始(*Lipsium, Ep. Cent. II, Misc.*, n. 5)。更重要的是下述事实:1581年,帕斯卡利乌斯正与克里斯托弗·普兰提努斯(Christopher Plantinus)通信,说服他定居皮埃蒙特,而后者是利普西乌斯著作的出版商(M. Rooses, *Christophe Plantin*, Anvers 1882, p. 318, 也请见R. P. Ignace Joseph de Jésus-Maria, *Histoire Ecclésiastique de la ville d'Anneville*, Paris, 1646, p. 511)。

注疏存在。

三

安尼巴尔·斯科特在校阅其注疏的清样时去世^①,他从不曾提及帕斯卡利乌斯。可是,似乎可以确定他认识帕斯卡利乌斯,并把后者为《编年史》前4卷确立的模式扩展到整个的《编年史》和《历史》。斯科特的阐释更加敏锐,征引古典文献更加丰富;对当代的历史,他更加熟悉(需要溜须拍马时,他也更得心应手)。但是,他在路径上与帕斯卡利乌斯的类似,是无法用“时代精神”解释的。首先,我会把一部著述的一页与另一注疏的相应部分进行比较。该段落系随机选取,结果选中了《编年史》第3卷第30章第3行(从“但随着年龄的增长,他和皇帝之间的友谊,与其说是实际,不如说是外表了”[aetate provecta speciem magis in amicitia principis quam vim tenuit]那句开始)到第31章(至该章末尾)。引文比较冗长,但或许会传达两部注疏隐约且枯燥的马基雅维利主义的调子,即被简化为纯粹谨慎行事风格的马基雅维利主义。

帕斯卡利乌斯(第154页)

通过元首的密友,利用与元首的友谊,一些人得到实权,另一些人得到的只是名誉。事实上,是那些谨慎的人,以及天赋异禀、

斯科特(法兰克福1592年版第225页)

通过与元首的友谊,一些人得到名誉,一些人得到权势,很少有人两者兼得。但是有势无名总要好过有名无势。所以后文《编

^① 请见序言中的警句诗:

当斯科特在长夜中像往常一样醒着
以使自己的书卷早见光明,
曾经更应该醒着的死亡逐渐睡去
当他追逐黎明却在黎明前倒下的时候……
(*Dum vigilat Scotus longas ex ordine noctes
Ut librum in lucem proferat ipse suum
Mortuus obdormit, qui plus vigilaverat aequo
Dumque diem quaerit concidit ante diem, etc.*)

能力卓越、其意见被元首们采纳的人，获得了实权；而那些出身高贵和家世显赫的人，是元首在任何时候都很难摆脱或逃避的，他们获得了名誉。前一类人被称作元首的后盾，而后一类被称作其饰品 (*Ex intimis amicis principis alii vim alii speciem in illius amicitia tenet. Vim quidem prudentes, iidem magno et acri ingenio praediti homines, quorum consiliis principes utuntur; speciem ii, quos aut ob insignem nobilitatem et longa familiae decora, a suo latere princeps vix unquam abscedere patitur, illi praesidio, hi ornamento dicuntur esse principi*)。

人们应当懂得的宿命是，很少有长盛不衰的权力 (*Sciant homines esse in fatis ut raro potentiae sint sempiternae*)。

凡事都有尽头，即使是那些人们眼中最为伟大和智慧的事情；而除一种特殊的美德外，凡事最终都难逃此宿命 (*Satias omnium rerum est, etiam illarum quae hominum opinionibus maxima sunt et amplissimae; atque adeo omnium, cuius modi tandem illae sunt, una excepta virtute*)。

年史》第 16 卷等处……(*In amicitia principis alii tenent speciem, alii vim, et raro utramque simul. Sed satius est vim sine specie quam speciem sine vi tenere. Sic infra lib. 16 Ann., etc.*)

很少有长盛不衰的势力，滥用职权的奴仆们应当注意到这一点 (*Raro est sempiterna potentia et notent aulici qui ea intemperanter utuntur*)。

尽管很少发生,但事实上的确发生的是,在人类事务中,人类能够希求的任何事情都不会被搁置:人类已完全顺从了自己的意愿(*Etsi id perraro accidit, accidit tamen ut nihil sit reliquum in rebus humanis quod homines cupere possint: adeo suas ipsi spes vicerunt*)。

老练的元首们已熟稔于用这些虚名去掩盖其真实的举动(*Callicidi principes ita assuescunt falsa specie quidquid agunt obtegere*)。

元首决定做的任何事情,并非急于一时或一力来完成,而是经逐步周密计划,防范发生不测,尔后谨慎地开始。因而那些打算长期缺席的人,既不应该将打算公开示于他人,也不应该迅速从人们的视野中消失,而应渐

渐离开(*Quae princeps agere decavit, non omnia simul et uno impetu patrare, sed eo paulatim meditari et quasi aliud agens, sensim coeptare debet, ita qui longam absentiam meditatur, neque id cuiquam palam faciat, neque se ex*

在元首们及其奴仆身上经常发生的是,餍足感会在元首们赏尽所有,或是奴仆们再无所值得请求的时候控制着他们。然而我并不知道当下是否有很多此类奴仆(*Evenit hoc inter principes et aulicos ut saepe satias capiat illos, cum omnia tribuerunt, aut hos, cum iam reliquum nihil est quod cupiant. Sed nescio an hodie talium aulicorum multi reperiantur*)。

元首们并不总是将自己的想法示人,往往行在此,意在彼。所以打算长期并继续远离首都的人,总是假借疗养身体的原因乘机离开(*Princeps non semper quod habet in animo expromit, sed aliud agens, aliud intendit. Sic meditantes longam et continuam absentiam ab urbe, simulant descendere caussa firmandae valetudinis*)。

hominum conspectu proripiatis, sed paulatim se subducatur)。

209

拥有成年儿子的元首，往往也假借疗养身体的表象，或是其他原因，选择隐退数日或数月，以将一些国家事务委任于儿子，由此途径他便逐渐熟稔于国家的治理(*Princeps cui est filius iam adulatus, specie firmandae valetudinis, aut obtendens alias causas, debet per aliquot dies et menses secedere, eique aliqua reip. Munia mandare, ut hoc pacto is paulatim regendae reip. assuescat*)。

这是元首们提供给儿子们学习治国之术的最好时机。为此他们暂时隐退一段时间，以便皇子们能够独自承担元首统治的重任；于是臣民们最好的舵手由此而生……(*Haec est optima occasio quam principes dant filiis addiscendi artem regendi subditos. Nempe se a negotiis aliquantis per subtrahere ut illi soli munia principatus impleant; et hinc optimi gubernatores subditorum fiant, etc*)

微末的事情往往演变成大的争端(*Parvae saepe res ad magna certamina progrediviuntur*)。

谨慎者不应忽略任何事物，即使微不足道。因为爱恨的缘由往往始于微末之事(*Prudentis est nullam rem, etsi parvam, spernere. Nam saepe e parva re materia praebetur apiscendi favoris et odii*)。

让出属于长者的位置是年轻人的职责。倘若不这样，长者有权利在元老院抱怨，因为他能够并且应当通过严格的法律来规制年轻人的不敬行为。这一惯例见于亚里士多德《政治学》卷1第7

年轻人应当远离属于长者的位臵，而晚辈的不敬也应该通过严格的法令得以规制。这同样见于斯巴达人的制度；于此参见亚里士多德在《政治学》、普鲁塔克在《吕库古传》中的论述[于是]

章 (*Iuniorum est loco maioribus natu dcedere. Id nisi fit, senioribus apud senatum queri licet, qui iuventutis irreverentiam gravibus decretis notare et potest et debet. Ratio est apud Arist. Lib. I polit. Cap. 7*)：“老人和充分成熟的人较

年轻人和不成熟的人更适合指挥” (*τό πρεσβύτερον κάι τέλειον τοῦ νεωτέρου κάι ἀτελούς ἡγεμονικότερον.* 即《政治学》第 1 卷第 5 章, 编码 1259b4)。

(*Decet iuvenes cedere loco senioribus et iuventutis irreverentia gravibus decretis notari debet. Et huc pertinet institutum illud Spartanorum; de quo vide apud Aristotelem in Politica et Plut. In Licurgo [sic]*)。

斯科特段落的最后几行需要做些讨论。在解释塔西佗的作品时,他做了些补充:“补充了斯巴达人的相关制度”(et *huc pertinet institutum illud Spartanorum de quo vide...*),但亚里士多德《政治学》并无片言论及“斯巴达人的那种制度”(*institutum illud Spartanorum*),我们猜想,那是年轻人要起身给老人让座的风俗(参见诸如普鲁塔克的《拉哥尼亚格言》第 55 章第 235 页 D)。我不禁想到,斯科特是把帕斯卡利乌斯引用的亚里士多德《政治学》的这段话当成专指斯巴达的了——而实际上它不是——并且根据记忆补充了普鲁塔克的《吕库古传》,那样更能说得过去(尤其请见第 15 和 17 章),但并不完全合适。^①

斯科特与帕斯卡利乌斯其他方面的相似度更高,因为两位作者都抱怨过他们自己时代立法的状况,并且在《编年史》第 3 卷第 25 章第 1 行的开头都顺便提到了查士丁尼(Justinian):

^① 在这个问题上,我感谢巴利奥尔学院阿伦博士(D. J. Allan)的建议,他认为斯科特心里指向的是柏拉图的《理想国》第 4 卷编码 425B(参见 Arist. Eth. Nic. IX, 1165a28)。另一可能性是他所指乃亚里士多德《政治学》第 7 卷之编码 1331a40。本文提供的解释可能是最简单的。

帕斯卡利乌斯书第 149 页称：

查士丁尼也曾有此尝试,但无任何效果:现今我们法律上遭受的痛苦,要少于对法律的肆意践踏 (*Hoc Iustinianus frustra tentavit: cum hodie non tam legibus quam foeda legum laceratione laboremus*)。

斯科特书第 221 页称:

即使皇帝查士丁尼在其时代已预见此事,然而现今有关这一主题的书籍汗牛充栋,足以确证我们法律上遭受的痛苦并不少于罪恶 (*Cui rei etsi Iustinianus imperator temporibus suis satis providerit, tamen hodie tantus est librorum in hac materia acervus ut vere dici possit quod non minus legibus quam flagitiis laboremus*)。

210

就斯科特对帕斯卡利乌斯的依赖而论,下面的段落在我看来具有决定意义。关于《编年史》第 3 卷第 34 章第 2 行“很多古代严苛的风习都变得更温良缓和”(*multa duritiae veterum <in> melius et laetius mutata*) ,

帕斯卡利乌斯书称:

任何有关此类自古代已被严格而苛刻地建立的风习,都应得以放宽到一定程度,或变得更温良缓和,特别是有合理的时机来推动此事时 (*Quae a veteribus duriter ac severe sunt instituta de iis aliquid remitti ac melius laetiusque mutari debent, praecipue si id postulat ratio temporis*)。

斯科特书第 229 页称:

当今许多(风习)已由古时的严苛变得更温良缓和。这通常借助于法律和品行而发生,尤其当合理而成熟的时机推动它的时候 (*Multa in dies a duritie veterum melius et laetius mutantur. Idque iure merito fieri solet, cum sic ratio et conditio temporis postulat.*)。

关于第 3 卷第 36 章第 2 行(“只有祈求者公正的请求才会被神听到”[*neque a diis nisi iustas supplicum preces audire*]),

帕斯卡利乌斯书第 158 页称：

如果他们的确没有任何事情比在公正方面能够而且应该更类似神明 (*Si quidem nulla re magis deo similes esse nec possunt nec debent quam iustitia*)。

斯科特书第 232 页称：

而元首们没有任何其他事情能比在公正方面更类似神明 (*Et nulla re alia magis possunt Deo principes similes quam iustitia*)。

关于第 1 卷第 41 章第 3 行 (“然而, 能够控制他们的, 任何东西都不如他们对特莱维利人的嫉妒” [*sed nihil a eque flexit quam invidia in Trevirois*]) ,

帕斯卡利乌斯书第 37 页称：

没有什么东西比嫉妒更能触动人们的心灵: 这不仅表现在当有人因他人的幸福而忌妒和堕落的时候, 更表现在当我们目睹本应当属于我们的东西却被授予他人时, 这显然要比前一类情况更公正 (*Nihil aequum hominum animos perstringit atque invidia: quae non solum est, cum quis ob alius felicitatem livet et marcescit, sed cum quae nobis debentur ea ipsa aiis tribui videmus, quae sane est iustior quam illa prior*)。

斯科特书第 60 页称：

的确, 嫉妒的标签应当被授予那些因别人幸福而嫉妒和堕落的人, 而不是那些目睹应当属于自己的东西被授予别人的人。因为此类事情可以发生在好人身上, 而且并不比前一类情况有失公正 (*Vere hoc nomen invidiae tribui debet illi qui ob alterius felicitatem livet et marcescit; non illi qui videt alteri tribui, quae sui ipsius propria sunt. Haec enim in vi rum bonum cadere potest et non est iniusta, ut prior*)。

关于第 1 卷第 42 章第 1 行 (“其他军队保卫帝国” [*imperium Romanum ceteri exercitus defendant*]),

帕斯卡利乌斯书第37页称：

伟大的元首需常备谨慎，即不论自己拥有多少军队，都不会同时或总是把它们集中于同一个地方……于是在其历史的第一卷……(*Magno principi cautio est adhibenda ne quicquid virium penes se est, id contractum unum in locum simul semperque habeat, etc. Sic. lib. I histor. etc*)

斯科特书第60页称：

因此谨慎的元首们应当明白，他们并不总是把掌握的所有力量都集中在一个地方……于是作者后来在其历史的第一卷中如是说……(*Hinc discant prudentes principes non in unum locum semper habere quid-quid ipsi tenet virium, etc. proinde ut auctor infra lib. I Hist. inquit, etc*)

关于第1卷第43章第4行(“然后就洗清自己的嫌疑，把居心不良者分离”[*discedite a contactu ac dividite turbidos*])，

帕斯卡利乌斯第39页称：

因为没有人不想被视作良善的公民和良善而服从的士兵(*Cum nemo non bonus civis bonusque et obsequens miles haberi velit*)。

斯科特书第63页称：

因为没有人不想自己被视为皇帝的好公民和忠诚的士兵(*Cum nemo non existimari velit bonus civis et obsequens miles imperatori suo*)。

关于第1卷第47章第1行(“以使他本人和国家都不受威胁”[*neque se remque publicam in casum dare*])，

帕斯卡利乌斯书第41页称：

元首和国家由这一链条紧密连接在一起，以至于没有任何事情能独立发生于其中一方，同样元首没有任何东西不与对方关联。由此，在元首看来，任何对国家无益的东西，必然对自己也无益(*Princeps et respublica eo*

斯科特书第66页称：

元首和国家的纽带即在于，没有任何事情不与对方关联而独自发生于其中一方。因此元首不应该期望任何对国家无益的事情会对自己有益(*Ea est principis et Reip. connexio ut nihil uni eorum accidere queat, quod ad alterum*

vinculo sunt adstricti ut nihil alteri separatim accidere possit, quod idem ad alterum non pertineat. Hinc fit, ut nihil sibi princeps utile esse putet quod idem reip. non expedit).

non pertineat. Unde princeps nihil debet sibi utile aestimare quod Reip. identidem nom conducat).

四

丰富的塔西佗研究文献大致可以划分为三类：

第一类,是以连续的注疏或零散评论形式写在页边的政治观察与警语。这些观察常常不过是对塔西佗作品的解释。因此,要把这些警语集与塔西佗警句集分离开来,不大可能。在帕斯卡利乌斯和斯科特之后的注疏中,我们可以提到的,有特拉亚诺·波卡利尼(Traiano Boccalini)的(写于1613年以前,1677年首次出版),阿拉摩斯·德巴里恩托斯(Alamos de Barrientos)的(1614年出版)和阿梅洛·德拉何塞(Amelot de la Houssaie)的(分别出版于1683年和1692年)。塔西佗警句集(或得到塔西佗启发产生的警语集)有A.皮科罗米尼(A. Piccolomini)的(1609年出版)、G.弗拉凯塔(G. Frachetta)《政府论》(*Il Seminario dei governi*, 1613年出版)、【B.阿利亚斯·蒙塔诺(B. Arias Montano)】的(1614年出版)^①、F.弗雷扎(F. Frezza)的(1616年出版)、B.普乔(B. Puccio)的(1621年出版)^②,等等。

第二类,对塔西佗著作所选片段的长篇讨论,例如斯奇皮奥·阿米拉托(Sciopione Ammirato)的《论集》(1594年出版)和F.考里亚纳(F. Cauriana)的那些著述;G.帕格里亚里·德博斯科(G. Pagliari del Bos-

^① *Aphorismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tacito por el D. Benedicto Aries [sic] Montano*, Barcelona, 1614并非蒙塔诺的著作,它们不过是阿拉摩斯·德巴里恩托斯对《西班牙塔西佗派》(*Tacito español*)作品的汇集。我即将发表的一篇文章将会证明这一点(现已刊于*Contributo alla storia degli studi classici*, 1955, pp. 61-66)。

^② *Sententiae ex Cornelio Tacito selectae*, Venice, 1621,但他更早的著作 *L’Idea di Varie Lettere*, Venice, 1612也包括“在国家利益高于一切的那封信里,孔切拉蒂引用过塔西佗的话”(Concetti scelti da Cornelio Tacito da servirsene nelle lettere di ragion di stato)。

co)的《〈编年史〉前5卷注疏》(*osservazioni sopra I cinque libri degli Annali*, 1612年);雅努斯·格鲁特鲁斯的《愉快而有益的……争论》(*Discursus aliquot.. non modo iucundi sed et utiles*, 1604年第1版, 1627年第2版);V.马尔维奇(V. Malvezzi)的《论集》(1622年, 1642年被译为英文出版);皮奥·穆提奥(Pio Mutio)的《论科尔奈利乌斯·塔西佗》(*Considerazioni sopra Cornelio Tacito*, 1623年),等等。具有重要理论意义的卡农赫利乌斯(P. A. Canonherius)的《〈编年史〉前2卷的相关问题与争论》(*Quaestiones ac discursus in duos primos libros annalium*, 1609年)也属于此类,尽管他们忽略了塔西佗。托·戈登(Th. Gordon)的注疏则是此类作品中迟来的晚辈(1728年)。

第三类,是传统主题的系统性论著,它们或者完全,或者几乎完全由取自塔西佗著述的警句构成,诸如1636年出版的戈尼兹(A. Gölnitz)的《塔西佗的君主论》(*Princeps ex C. Tacito*);弗里斯坦因(A. S. Freystein)1653年出版的《塔西佗的劝诫》(*Consiliarius ex C. Tacito*);塞尔苏斯(I. Celsus)1670年版的《塔西佗的君主论》等。多产的学者库里亚库斯·伦图鲁斯(Cyriacus Lentulus)非常重要的系列著述——该丛书发端于1645年出版的《奥古斯都,或曰塔西佗记载的从共和国走向君主制的对话》(*Augustus sive de convertenda in Monarchiam republica iuxta ductum et mentem Taciti*)——理应属于此类而非前一类别。²¹²

第三类显然较晚,并且是衍生品。它根据已经确定的框架把“塔西佗派”的结果系统化,所以不需要耽误我们的时间。第一类是最早的。帕斯卡利乌斯是创始人,而且总是保留着他使用的警句形态。圭恰尔迪尼的《格言集》(*Avvertimenti*)刚刚由J.科比内利(J. Corbinelli)在巴黎出版。^①

第二类的文学类著述并不依赖帕斯卡利乌斯。事实上,它不过是把马基雅维利在《论李维的前十卷》中所用的文学方法应用到塔西佗著作中,再无其他。在《论李维》的若干章中,马基雅维利三次引用了塔西佗的作品,一次是对塔西佗著作的假引用。^②而圭恰尔迪尼对他

^① 请见 V. Luciani, *F. Guicciardini and his European Reputation*, New York, 1936, p. 339。

^② 请见我即将出版的《塔西佗的政治思想》[尚未出版]。

的回应,可以被称为彻底的塔西佗主义者的先驱。对马基雅维利论述的另一篇讨论,可以在萨尔维亚蒂(L. Salviati)短小的《论集》中找到。它出版于1582年,曾论及《编年史》的篇首语。^①但根据马基雅维利的模式对塔西佗做充分讨论,要等到斯奇皮奥·阿米拉托的《论集》(1594年),那时帕斯卡利乌斯和斯科特已经各自出版了他们的注疏。目前我们得到的结论,是马基雅维利的《论李维》为塔西佗主义开辟了道路,不过最初两位彻底的塔西佗主义者——帕斯卡利乌斯和斯科特——并未采用。

五

帕斯卡利乌斯的著述在法国肯定马上赢得了相当的成功。1600年,他的著述以《格言集或曰塔西佗的政治箴言》(*Gnomae seu axiomata politica ex Tacito*)之名再版,并无对应的塔西佗作品的文本。它证明,著述与警句集是可以相互交换的文学形式。1608年,作为塔西佗作品巴黎汇注本的附录,《格言集》再度出版。^②注疏被变成“格言”一事,解释了参考书只知道1600年版的《格言集》而非该书1581年初版^③的原因,而托法宁(Toffanin)将1600年的《格言集》和1581年的注疏作为两部不同的著作来引用。^④

213

^① L. Salviati, *Discorso sopra le prime parole di Cornelio Tacito Urbem Romam a principio reges habuere in Opere*, V, 1810, pp. 331-346(首刊于达提[Dati]对塔西佗著作威尼斯1582年版所做的翻译)。

^② 我还未能读到1600年版,但1608年版(*C. C. Taciti et C. Velleii Paterni scripta quae extant*, Paris, Chevalier)与1581年出版的注疏之间的一致性,让我们不会对1600年版《格言集》的性质有任何疑问。

^③ 请见R. P. Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, XVII, 1732, s.v. Ch. Paschal; *Nouvelle Biographie Générale*, s.v.

^④ *Machiavelli e il Tacitismo*的引用,见书目。在第146页上,托法宁谈道,“在意大利研究塔西佗的学者当中,卡洛·帕斯卡利乌斯是一个主要人物。他在巴黎的创作并非一无是处。在那里,他的古典风格必然与皮埃尔·卡隆(Pierre Charon)所提倡的斯多葛式基督教有关,并受到了遭遇惨败的加尔文主义的影响”(*uno dei primi tacitisti italiani, Carlo Paschalis, che non per nulla scriveva a Parigi, dove il suo classicismo si trovava necessariamente a contatto col cristianesimo stoicizzante di Pierre Charon e risentiva gli influssi del mal debellato Calvinismo*)。我们会看到,这些偶然的评论中还是有些真相。但托法宁对查隆著作的引用(*Sagesse*一书出版于1601年),证实他并未发现该书,从年代上看,帕斯卡利乌斯1581年的著作是开拓性的。托法宁也低估了利普西乌斯所发挥的重要作用。

但是,帕斯卡利乌斯的注疏限于《编年史》的前4卷,只简短提及当时的事件。在法国本土,他的著作后来因为被视为不够充分而遭到批评。这里且引用诺德(G. Naudé)的《政治学书目》(*Bibliographia politica*,1633年)为例,那里称,“总之,帕斯卡利乌斯像个循循善诱的向导,他没有直接将作者的所有价值灌输给我们,而是给出少量或一些暗示”(*Paschalis, denique, tanquam impiger xenagogus, thesauros istius auctoris non quidem effundit, sed virgula tantum ostendit atque subindicat*)。^①在法国之外,由于斯科特提供了一部完整的注疏,而且提供了更多有关他自己时代的参考书,取代了帕斯卡利乌斯的著作。在当时人心目中,斯科特虽然声望上并非一流学者,但他相当受欢迎。1592年,他的著作在法兰克福重印,并作为权威论著进入了科勒鲁斯(Colerus)的图书馆。1594年,斯奇皮奥·阿米拉托证明,马基雅维利的《论李维》更适合塔西佗,并赢得了众多追随者。但斯科特已经把西班牙人阿拉摩斯·德巴里恩托斯变成了自己的模仿者,而且直接影响了后世对塔西佗的研究。^②

六

帕斯卡利乌斯乃塔西佗最早的政治注疏家的事实,或许有助于我们更好地理解塔西佗主义运动的发展。

1515—1580年间,对塔西佗的兴趣虽然发端于意大利,但倾向于传播到更大的地区,尤其是意大利以外。虽然那种兴趣得到政治家的启发,但倾向于吸引法学家的注意。我有意略去了德国人对《日耳曼尼亞志》和阿米尼乌斯(Arminius)的特殊兴趣。曾校勘塔西佗的阿尔奇亚托(Alciatus)和费莱图斯(Ferretus)就是罗马法律师,其中前者是一个与法国有着密切联系的意大利人,后者本是意大利人,但变成了

^① 载 *H. Grotii et aliorum dissertationes de studiis instituendis*, Amsterdam, 1645。

^② A. Possevinus, *Bibl. Selecta qua agitur de ratione studiorum*, 1593, pars II, liber XVI, p. 235。那里既引用了帕斯卡利乌斯的著作,也引用了斯科特的著作。科勒鲁斯的《书信集》只引用了斯科特的著作,“斯奇庇奥·阿米拉图斯用埃特鲁里亚文言典雅而精妙地(解读)了塔西佗;但安尼巴尔·斯科特更值得你羡慕”(*in Tacitum eleganter et ingeniose Hetrusco sermone Scip. Ammiratus; et quem non aequem admirere Annibal Scotus*)。

道地的法国人。巴尔杜努斯注意到“我们时代两位尊贵的法律阐释者安德烈·阿尔奇亚托和埃米利乌斯·费莱图斯,对塔西佗《编年史》的勘定和阐释着力颇多”(*duo aetatis nostrae nobilissimi interpretes iuris, And. Alciatus et Aem. Ferretus, in emandandis atque explicandis Taciti annalibus multum operae posuerint*)。^①博丹如此谈论塔西佗,“事实上,对行政长官和法官来说,没有(比塔西佗)更有价值的历史学家了”(*Nullus profecto historicus magistratui ac iudici utilior*)。^②1570—1580年间,研究塔西佗的两个最杰出的学者是穆莱图斯(*Muretus*)^③和利普西乌斯^④,两人无论出身还是所受的思维训练,都并非意大利的。穆莱图斯(碰巧也是个罗马法学者)所以对塔西佗有兴趣,是因为后者是一个文体学家和君主制的史学家。利普西乌斯对塔西佗有兴趣,在于后者是一个文体学家、一种君主制的史学家和“坚定不移的”老师。1580—1581年,穆莱图斯在罗马做有关塔西佗的讲座,轻视这些讲座对其意大利听众的重要性,可能并不明智,因为对即将来临的“塔西佗主义”气氛的铺垫,他无疑有所贡献。但是,他的学生中并无意大利人。他真正的学生体现在10年前的利普西乌斯身上。反西塞罗的反应以及斯多葛派的复兴,在利普西乌斯那里事实上是无法分开

^① Fr. Balduinus, *De institutione historiae universae et eius cum iurisprudentia coniunctione in Artis Historicae Penus*, 1579, p. 676.

^② *Methodus in Artis Historicae Penus*, p. 62.

^③ 关于穆莱图斯,见 Ch. Dejob, *Marc-Antoine Muret*, 1881; M. V. Croll, “‘Attic Prose’ in the Seventeenth Century”, *Studies in Philology*, XVIII, 1921, p. 79。穆莱图斯有关塔西佗《编年史》第1—5卷的笔记在其去世后于1604年出版。

^④ 有关利普西乌斯最好的论著是 M. V. Croll, “Lipsius, Montaigne, Bacon”, *Schelling Anniversary Papers*, pp. 117-150, 以及 V. A. Nordman, “Justus Lipsius als Geschichtsforscher und Geschichtslehrer”, *Annal. Acad. Scient. Fenn.*, XXVIII, 2, 1932。需要参考的还有 Ch. Nissard, *Le triumvirat littéraire du XVI^e siècle*, 1852; P. Amiel, *Un publiciste du XVI^e siècle*, 1884; V. Beonio Brocchieri, “L’individuo, il diritto e lo stato nella filosofia politica di Giusto Lipsio”, *Saggi critici di storia delle dottrine politiche*, Bologna, 1931, pp. 31-94; S. von Dunin Borkowski, S. J., *Spinoza*, IV, 1936, pp. 264-266。

的。^①

从阿尔奇亚托起(1517年)到利普西乌斯止(1574年),这场运动在博学这道强大的屏障后面发展起来。如果我们排除博丹(我们可以怀疑博丹是否需要排除),所有参与者都是最严格意义上的职业学者。当然,马基雅维利异常引人注目,利普西乌斯对马基雅维利的同情,并不那么难以捉摸。^②但他对塔西佗的崇拜,并不是单纯地伪装起来的马基雅维利主义。在博学的铁门之后,是对历史、道德和文体价值所做的学术性的修正。

此前原本一直是一场谨小慎微的学术运动,到1590年左右的意大利,却突然爆发,成为一场喧闹的公众事件。它的形式是冗长的著作,其中塔西佗的话语被从其历史语境中分离出来,以服务于伪装起来的马基雅维利主义的目标。塔西佗主义运动——人们如此称呼它——从意大利扩散到了欧洲,塔西佗主义著述遍地可寻。只有英格兰对塔西佗的兴趣如过去一样,较多地保持着利普西乌斯主张、培根坚持的学术态度。^③对塔西佗著作这种突然的通俗化,有着充分的且众所周知的理由。尤其需要指出的是,人们已经证明,在整个17世纪,塔西佗著作的流行,并不表示肤浅。但在1570—1580年阿尔卑斯山以北对塔西佗著作兴趣的流行,与16世纪90年代意大利明确的“塔西佗主义”之间,我们会期待找到某种联系。卡罗鲁斯·帕斯卡利乌斯,又称卡洛·帕斯夸莱,很可能会提供这种联系。

^① 请见诸如L. Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVI^e siècle*, 1914; P. Villey, *Les Sorciers et l'évolution des essais de Montaigne*, 2nd ed., 1933; R. Raduant, *G. du Vair, l'homme et l'orateur*, 1909; J. B. Sabrié, P. Charron. *De l'humanisme au rationalisme*, 1913; H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, 1933; 由于A.阿尔弗尔迪(A. Alföldi)教授的帮助,我得以利用J. Turócz-Trostler, “Christlicher Seneca”, *Archiv. Philologicum of Budapest*, LXI, 1937, pp. 25-75。

^② 《政治六论》(*Politicorum libri sex*)“导言”称:“但我不轻视马基雅维利的任何特质,他明确、细致、热烈;但愿他的《君主论》能够将人们领入美德与荣誉的时代”(*unius tamen Machiavelli ingenium non contemno, acre, subtile, igneum; et qui utinam principem suum recta duxisset ad templum illud virtutis et honoris*)。

^③ M. V. Croll, o.c.; F. P. Wilson, *Elizabethan and Jacobean*, 1946, pp. 35 ff.

七

1547年,帕斯卡利乌斯^①出生于库奈奥(Cuneo,在皮埃蒙特)的一个贵族家庭。他作为一个加尔文教徒在日内瓦接受了教育,后来成为天主教徒,最终定居法国,曾在法国行政与外交部门担任过不同的职务。居伊·德·皮布拉克(Guy de Pibrac)是他的保护人。此人是玛格丽特·德·瓦卢瓦(Marguerite de Valois)优雅而且杰出的管家,或许过于杰出了。在所有作家中,他最为喜爱的是《旧约》中的《诗篇》和塞涅卡(如帕斯卡利乌斯本人在一部传记大纲中所说),事实上,他的《四行诗集》(*Quatrains*)大量重复了斯多葛派的观念。^②帕斯卡利乌斯赞同他这种融合简化的基督教与简化的斯多葛主义的做法。斯卡利泽肯定亲自了解过他,曾对他做出了如下评价:

帕斯夸莱是位和蔼可亲的人物,善写,布道悦耳,曾在日内瓦接受教育;他曾是诉讼法律顾问。我对他放弃了鲁昂代理检察长的职位感到惊异(*Paschal est un gentil personnage, il écrit bien, il a fait de si jolies prières, il a été nourry à Genève: il est conseiller d'Estat. Je m' esbahis qu' il a quitté l' estat d' Avocat Général à Rouen*)。^③

这里所说的“悦耳的布道”(*jolies prières*)就是《基督的布道》(*Christiana preces*),1602—1609年间,它印行了3版。它们一般的宗

^① 请见 Th. Heyer, *Mém. Soc. D'Hist. et d'Arch. De Genève*, XV, 1865, p. 144; G. Jalla, *Storia della riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto*, Florence, 1914, pp. 338 and 381; A. Lombard, *Jean Louis Paschal et les martyrs de Calabre*, Geneva and Bâle, 1881, p. 53; B. Croce, *Vite e avventure di fede e di passione*, 1936, p. 242; A. Pascal, “La colonia messinese di Ginevra e il suo poeta Giulio Cesare Pascali”, *Boll. Soc. Storia Valdese*, April, 1935。在一些重要问题上,这些作者帮助修订了 R. P. Ignace Joseph de Jésus-Maria, *Histoire ecclésiastique de la ville d'Abbeville*, 1646, pp. 511 ff. 的叙述,它是 J. P. Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, XVII, 1732 的资料来源,通过尼凯龙,还是后来汇编的资料来源。

^② A. Cabos, *Guy du Faur de Pibrac, un magistrat poète au XVI^e siècle* (1529-84), 1922. 请注意,皮布拉克曾是阿尔奇亚托在帕维亚的学生。关于皮布拉克与龙萨(Ronsard),见 P. Champion, *Ronsard et son temps*, 1925。皮布拉克的帕斯卡利乌斯传载 *Vitae xvii Eruditissimorum Hominum ... olim collectae a Chr. Gryphio*, Breslau, 1739。

^③ Secunda Scaligerana, Amsterdam, 1740, p. 492 (在科隆 1695 年版第 301 页,他被与帕斯夸莱弄混了)。

教态度(就我零散的神学知识所知)是自由主义式的,关注的主要还是法国的宗教和平。^①可是,帕斯卡利乌斯对拉丁文学的态度,在其有关塔西佗注疏的序言中得到了清晰界定。在那里,所有其他拉丁(和希腊)作家都低于塞涅卡和塔西佗:

如果不和所有其他作家的作品相比较,我无法处理这两位(的作品),我说的这两位是最严肃、最智慧的人生导师塞涅卡和塔西佗(*sine illorum ope hos adiri non posse, hos, inquam, gravissimos et sapientissimos vitae moderatores, Senecam et huc nostrum*)。

在短论《论最佳的演说形式》(*De optimo genere elocutionum*, 1595年版)中,他为同样顽固的“塞涅卡式”态度辩护,那里最清楚地表现了帕斯卡利乌斯与新斯多葛派运动的联系。

帕斯卡利乌斯的其他活动只能概要地说一下,有关的专题研究只能在另一场合进行了。约1571年,当帕斯卡利乌斯还是一个新教徒时,他把《关于基督之死的十篇对话》(*De Morte Christi Dialogi Decem*)献给了布格勒勋爵(Lord Burghley)。^②1574—1575年,他显然追随居伊·德·皮布拉克和亨利三世(Henry III)一道前往波兰冒险了。^③他肯定在威尼斯发表过演讲,当时亨利三世自波兰返回并经过那里,他因为那场表演而得到了“20埃斯库多”(vingt escus)。^④1584年,他向日内瓦政府揭发了一场阴谋,那是拉波佩(*la Poype*)的领主弗朗索瓦·德加塔古莱(François de Gatagurel)组织的。^⑤1589年,他可能代表

^① 尤其是两篇布道文,即LII, *Pro episcopo et pastore ecclesiae*; LIII, *Terminando civili bello gallico et impetrandue paci*。

^② 这些对话不曾发表的手稿藏于哈特菲尔德的“塞西尔手稿”(Cecil MSS)中。我会在他处讨论这部手稿。

^③ 这是一位大权威的说法(E. Picot, “Les Italiens en France au XVI^e siècle”, *Bull. Italien* III, 1903, pp. 130-131),并且因为下一注释引用的证据实际上被肯定下来,但我尚未见到直接的证据。

^④ 有关证据汇集在P. De Nolhac and A. Solerti, *Il viaggio in Italia di Enrico III re di Francia*, Turin, 1890, p. 252。参见*Caroli Paschali Cuneatis ad Henricum III Francorum regem oratio*, Venice, 1574, 重刊于*Composizioni volgari e latine fatte da diversi nella venuta in Venetia di Henrico III re di Francia et di Polonia*, Venice, 1574。

^⑤ A. Lombard, *Jean Louis Paschal*, pp. 100-101; J. - A. Gautier, *Histoire de Genève*, V, 1901, p. 332.

正陷入麻烦的亨利四世(Henry IV)前往英国。^①1592年,他担任了鲁昂的“总顾问和代理检察长”(Conseiller et Avocat Général);1604—1614年间,他出任法国驻格劳宾登(the Grisons)的使节。他曾被任命为“国务顾问”(Conseiller d'État)(年代不确),1625年去世,身份是阿布维尔附近克乌特的领主和子爵(Seigneur et vicomte de la Queue near Abbeville)。^②在其定居法国的第一个时期,他与皮埃蒙特宫廷仍保持联系。1574年,埃曼努埃尔·腓力贝托公爵(Duke Emanuele Filiberto)的妻子玛格丽特·德·瓦卢瓦去世时,他发表了一篇拉丁文演说。^③1581年,他把自己关于塔西佗的论著献给了公爵卡洛·埃曼努埃尔一世(Duke Carlo Emanuel I)。1584年,他发表了皮布拉克的传记;1586年,他把颂诗《论伟大的法国王后凯瑟琳·德·美第奇》(*della gran Caterian de' medici reina di Francia*)从意大利语翻译成法语^④;尽管献给埃利亚斯·维内(Elias Vinet)——奥索尼乌斯(Ausonius)伟大的校勘者——的颂诗常常被归于他名下^⑤,但那不是他写的。只是在1595年以后,他的文学活动才增加了,当时他发表了前文提到的有关文体的论著;1598年,他发表名作《论使节》(*De Legato*),让他有了国际法

216

^① 尼凯龙称他为“编外使节”。他的史料来源一般是伊尼厄斯·约瑟夫·德耶稣-玛利亚(Ignace Joseph de Jésus-Maria),他更一般地谈到了“第二次特别的出使”(seconde légation extraordinaire)。牛津大学三一学院的沃纳姆(R. B. Wernham)先生友好地为我查找了帕斯卡利乌斯1589年的未刊打印稿和手稿《外国的历法》,但没有找到帕斯卡利乌斯的名字。可以肯定,他不是两位使节中的一个,但可能是他们的随员。他们让伊丽莎白在1589年给了亨利四世两笔贷款。

^② 本书第225页注释①引用的尼凯龙书。

^③ Niceron and Jalla, o.c. F. Agostini della Chiesa, *Catalogo de' scrittori piemontesi, savoiardi e nizzardi* (ed. Of Carmagnola, 1660)误为1585年。

^④ *Elogio della gran Caterina de' Medici, reina di Francia, madre del re, fatto in lingua italiana et latina per M. Matteo Zampini et tradotto in francese per M. Carlo paschali et in spagnuolo per l'ilustre signor Girolamo Gondi*, Paris, 1586.

^⑤ 即 *Elogium Eliae Vineti*, 载 *Ausonii Burdigalensis Opera*, Bordeaux, 1604, 以及有 P. 帕斯卡 (P. Pascal) 完成的其他校勘本重刊于维内的注疏中(又叫 P. 德帕斯卡 [P. de Paschal], 常常与我们讨论的 C. 帕斯夸莱混淆, 请见 P. de Nolhac, *Ronsard et l'Humanisme*, 1921, p. 310。这个错误在尼凯龙著作的第 242 页已经发生过)。

权威的名声。^①1601年,他出版《对忘恩之心的批判》(*Censura animi ingrati*),一本大部头巨著;1610年,他发表《论冠冕》(*De Coronis*),那是一篇扩充了的“保利—维苏瓦”式的文章;1615年,他发表对自己出使的记叙《罗提卡的使节》(*Legatio Rhoetica*);同年发表了一部有关《论善与恶》(*Virtutes et Vitia*)的论著。

我们绝不能根据他后来的发展对这位年轻作者的塔西佗作品注疏做出判断,但我们所说的,足以证明这部塔西佗的注疏与当时穆莱图斯和利普西乌斯倡导的法国—荷兰的运动无法分割。他同样既钦佩塔西佗,又钦佩塞涅卡;他的文风本身就证明,他是一个“阿提卡式”反击运动(当时就是如此称呼“塞涅卡风格”)的追随者。皮布拉克的影响明显是在向同一方向发挥作用。可能的情况,是帕斯卡利乌斯如熟悉皮布拉克一样,熟悉基督教斯多葛主义在法国的伟大支持者杜韦尔(G. Du Vair)。^②

可是,如果我们说1581年时的帕斯卡利乌斯很大程度上仍是一个意大利人,并不纯是杜撰。他有关塔西佗的注疏,较其任何其他著述都更强烈地显示出马基雅维利味道。^③他仍与皮埃蒙特宫廷保持着

^① Secunda Scaligerana, 引文见第492页:“他是第一位推荐其有关遗产的这部书的人:这部书非常杰出,霍托马努斯已沿袭其所有”(*Primus fui qui commendavi librum eius de Legato: est liber praestantissimus, omnia Hotomanus furatus est*)。G.诺德(G. Naudé), *bibliographia politica*, ed. 1645, 第54页称:“卡罗鲁斯·帕斯卡利乌斯凭借高超学说的影响力而启迪众人,以其清晰的类型和方法闻名,因对法律的坚守而最为人称道,他在所有方面都如此伟大,以至于好像由他在叮嘱一样,不仅维莱利乌斯·霍托马努斯,任何他之后的人在写作有关遗产方面的内容时都会提及他”(*Carolum Paschasiūm [sic] politioris doctrinae luminibus illustrem, ordinis ac methodi perspicuitate clarum, soliditate iudicij maxime praestantem, ac talem in omnibus ut, eo veluti dictante, non Villerius Hottomannus modo, sed, quicumque post ipsum de Legatis scripsere, loquuti sint*)。关于他与霍特曼(J. Hotman, 即霍托马努斯)的讨论,目前请见 *Biographie Universelle, nouv. Édition*, s. d., XXXII, 214, s. v. Charles Paschal。

^② L. Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVI^e siècle*, pp. 241 ff.

^③ 参见他有关“新元首犯下的第一桩罪行”(*primum facinus novi principatus*)的评论,他称,“对于获得统治权来说,这远远不够,而且假如有竞争者存在,假如他没有被及时转移,他将面临最大的危险……如果有人大声宣称,镇压无辜者和假想者是一项丑陋的行为,我以塔西佗《编年史》第14卷中最有力的话语来反驳他。所有为公共利益而牺牲个人的伟大榜样一定程度上都存在不公”(*Non satis est imperium adipisci; sed et aemulus, si quis est, si non continuo amovetur maximum ab eo periculum est ... Quod si quis clamitat, indignum facinus esse innocentem nec opinantem opprimi, huic opono verissimum illud Taciti dictum, Annal. Lib. 14. Habet aliquid ex iniquo omne magnum exemplum, quod contra singulos utilitate publica rependitur*, p. 8)。

联系,那是行动中的马基雅维利主义的老巢。^①他无疑也非常熟悉那些意大利人,他们在亨利三世的宫廷里贩卖马基雅维利的理论,惹恼了亨利·埃提安(Henri Estienne)。在这里回忆达维拉(Davila)的描绘,似乎很有必要:

每天午饭过后,国王都与巴乔·德尔·贝内、雅科波·科比内利呆在一起。他们两人都是佛罗伦萨人,精通希腊语和拉丁语。他们一起阅读波利比乌斯和科尔奈利乌斯·塔西佗(的作品),不过,读得更多的则是马基雅维利的《对话》以及《君主论》(*Il re [Henry III] si riduceva ogni giorno dopo pranzo con Baccio del Bene e con Giacopo Corbinelli, fiorentini, huomini di molte lettere greche e latine da' quali si faceva leggere Polibio, Cornelio tacito e molto più spesso I Discorsi et il Principe del Machiavelli*)。^②

塔西佗就在其中,人们无法把亨利三世宫廷对塔西佗的兴趣与帕斯卡利乌斯的注疏分离开来。他拥有意大利人的遗产,接受了法兰西的教育。他受过法律训练,顺应了古物学的发展,但也具备政治上的资格。他意识到自己既属于意大利文化,也属于法国文化。我们可以理解,在其他人都满足于在阅读中体会塔西佗的作品时,他着手写下所有从塔西佗著作中得到的思考。利普西乌斯认为,为了政治家的便利而解释塔西佗的作品可鄙。约1588年,利普西乌斯的朋友蒙田(Montaigne)谈到,塔西佗的著作是“一部有关伦理和政治见解的论辩,可以为那些厕身掌控世界的人提供储备和增光添彩的资料”(*une pepiniere de discours ethiques et politiques pour la provision et ornement*)。

^① 参见 V. di Tocco, *Ideali d'indipendenza in Italia durante la preponderanza spagnuola*, Messina, 1926。

^② *Historia delle guerre civili di Francia* I (ed. London, 1775), book VI, p. 410. 科比内利陪同亨利三世前往波兰,因此非常了解帕斯卡利乌斯。他为凯瑟琳·德·美第奇把皮布拉斯的著作翻译成了意大利语(可能是为圣巴托罗缪大屠杀做出力不讨好的辩护)。参见 R. Calderini de Marchi, *J. Corbinelli et les érudits français*, Milan, 1914, p. 57, n. 2, 59; 也见 P. Rajna, “J. C. e la Strage di S. Bartolomeo”, *Arch. Storico Ital.* XXI, 1898, p. 54。德尔贝内(J. Del Bene)把一首诗献给了皮布拉斯。请见 C. Couderc, “Les poésies d'un florentin à la cour de France au XVI^e siècle”, *Giorn. Stor. Lett. Ital.* XVII, 1891, p. 26。他与皮埃蒙特宫廷的关系也相当密切。关于这些意大利人,也请见 P. de Nolhac and A. Solerti, *Giorn. Stor. Lett. Ital.* XVII, 1891, p. 446; L Clément, *Henri Estienne et son œuvre français*, 1899; P. Soldati, *Giorn. Stor. Lett. Ital.* CX, 1937, p. 120。

217

ment de ceulx qui tiennent quelque reng au maniement du monde)。^①但要说蒙田提供了现成的“有关政治和道德的论辩”(*discours éthiques et politiques*)，几乎不可想象。帕斯卡利乌斯并非第一个(也不是最后一个)将其他人心保守的东西大声说出来的意大利人。斯科特为他的评论吸引，继续(他的典型做法)使用拉丁语为媒介并利用其先驱者的文体，在意大利的土地上播下了帕斯卡利乌斯在法国已经播下的种子。斯奇皮奥·阿米拉托追随并在更大程度上实现了这一运动暗示的东西。明智的做法，是重新读一下斯奇皮奥·阿米拉托著作法兰克福1609年拉丁语译文版的序言：

最后，某种程度上我们不是在讨论文献，而是把不同的话语连缀起来。它们是专门讨论政治问题的，尤其是关于意大利人某些性格的。克利斯特·普弗鲁吉乌斯(Christ. Pflugius)曾经提到，在某些人看来，由那些人来教授关于公民能力的课程是荒谬的，因为他们甚至不曾尝过一丁点自由的滋味，却被迫谈论更强大的人的观点，且不是基于他们自己的意见；他们还被迫就整个共和国发表他们全部的意见，这些意见却来自精心算计而非天然的赞同(*Colloquebamur aliquando nonnihil de re litteraria, variosque praesertim de Italicis quibusdam ingeniis, rei politicae plus iusto deditis, srmones serebamus; absurdam rem quibusdam videri aiebat [Christ. Pflugius] civilis facultatis praecepta ab iis viris tradi qui libertatem ne summis quidem labris degustant, cogunturque ad placitum potentiorum, non ad sua normam rationis disserere et de tota republica eas plerumque sententias proferre, quae dominantium rei conducunt magis quam naturae consentium*)。^②

① *Essais*, Livre III, “De l’art de conferer”.

② *Scipioni Ammirati celeberrimi inter neotericos scriptoris dissertationes politicae sive discursus in C. Cornelium Tacitum*, Frankfort, 1609.

八

这里并非从整体上评估“塔西佗主义”的场合。无论我们是否喜欢它,它都因其马基雅维利主义和反马基雅维利主义的成分,渗透到那一整个世纪的政治和历史思想之中。它引起了耶稣会士和(后来的)自由公教会思想家们的反对。当马基雅维利过于危险、尚不能直接讨论时,它帮助了有关马基雅维利的讨论。它把反暴君的情感与对现代、古代暴君的现实主义评论结合起来,最终为法国革命时期的“红色”塔西佗铺平了道路。

我们也许更愿意以探讨作为结语。在反宗教改革派的政治作家中,或许没有人比皮埃蒙特人乔万尼·波特若(Giovanni Botero)影响更大,而在波特若的一生中,可能没有任何时刻比1585年更具决定意义,那年他去了巴黎,代表公爵卡洛·埃曼努埃尔一世进行秘密谈判。^①1582—1583年写《论君王的智慧》(*De Regia Sapientia*)时^②,波特若显然尚不了解作为政治思想家的塔西佗。1589年,其《国家理性论》的序言中,已经包含下述著名的宣言:

218

在伟大的国王与王子们的宫廷中,在大山这边或那边我听说过的事情之中,我觉得管理国家的理论是最神妙的。在讨论该话题的时候,我常常听到马基雅维利和塔西佗这两个名字。我听到第一位名字的原因是其管理人民的理论;听到第二位名字的原因是他把皇帝提比略为了保持罗马帝国的权力所使用的方法表达得淋漓尽致。因为我周围的人常常就这些话题聊天,所以我认为我自己也要对这些问题有特别的了解(*Nelle corti di re e di principi grandi, hor di qua hor di là da monti...tra l' altre cose da me osservate mi ha recato somma maeaviglia il sentire tutto il di mentovare Ragione di Stato, e in tal materia citare hora nicolò Machiavelli, hora Cornelio Tacito; quello perché dà precetti appartenenti al governo e al reggimento de' popoli: questo perché esprime viva-*

^① F. Chabod, *Giovanni Botero*, Rome, 1934, p. 33, n. 5.

^② 参见 Paolo Treves, “Il gesuitismo politico di g. Botero”, *Civiltà Moderna*, 1931, p. 543。

mente l' arte usata da Tiberio Cesare e per conseguire e per conservarsi nell' Imperio di Roma. Mi parve poi cosa degna [già che io mi trovava bene spesso tra gente che di si fatte cose ragionava] ch' io ne sapessi ancor render qualche conto)。

卡洛·帕斯夸莱有可能就是那些“经常谈论”(di là da monti)的人之一？他们向波特若介绍了塔西佗的作品。

【附 录^{*}】

评约瑟夫·吕萨尔的《查斯图斯·利普西乌斯与塔西佗的〈编年史〉：16世纪的校勘方法》(José Ruysschaert, *Juste Lipse et les annales de Tacite. Une méthode de critique textuelle au XVI^e siècle*),【历史学与文献学丛书,第3集第34卷(Recueil de travaux d' histoire et de philologie 3^e série: fasc. 34)】,鲁汶大学图书馆,1949年,第222页。

一

从细节上解释人文主义者如何工作的著作很少,如今我们拥有了一部具有永久价值的关于查斯图斯·利普西乌斯的著述,为此必须向作者表示热烈祝贺。对于利普西乌斯作为塔西佗校勘者所具有的优点,任何人都不会表示严重的怀疑。对任何历史文献的校勘者而言,他对文风的感觉及其与历史知识的融合,都仍是挑战。吕萨尔博士把他对利普西乌斯作为校勘家的详尽分析建立在其引入塔西佗文本的变化的概括之上。在勤勉地比较了15和16世纪所有已知的校勘版本后,他能够准确地判定每个猜想的起源(他并不了解帕斯夸莱的校勘本,我曾在本刊1947年卷第91页讨论过它,但就校勘问题而论,我并不认为它会造成任何差别)。他证明利普西乌斯把1542年的格律菲亚那抄本(Gryphiana)作为底本,同时利用了1544年贝亚图斯·莱纳鲁斯的校勘本。与流行的看法相反,1544年的莱纳鲁斯版的文本并不仅仅是1533年版的重印,吕萨尔能够将某些现代校勘家归于利普西乌

^{*}原载《罗马研究杂志》第39卷(1949年),第190—192页。请参见布林克(C. O. Brink)在同一刊物第41卷(1951年)第32—51页的论述。

斯的部分校改追溯到莱纳鲁斯。利普西乌斯似乎也利用了1494年的威尼斯版本,对该版本我们一无所知。虽然吕萨尔在第25页提供的事实让人印象深刻,而且就我能证实的而言都是正确的,但神秘的1494年威尼斯版本仍需要更进一步的考察。

利普西乌斯并未尝试接触美第奇抄本。如利普西乌斯在其最后修订塔西佗的文本——1607年在其去世后出版——时承认的那样,首次对它们进行系统研究的是皮切纳(C. Pichena),他工作的基础是三部罗马的抄本,吕萨尔确定它们分别是梵蒂冈拉丁文献稿本第1863、1864号,以及尼亞波利斯稿本四类C部21号。吕萨尔也研究了利普西乌斯潦草地写在他某些书的边缘的笔记——它们现藏莱顿——并且把它们与穆莱图斯和克劳德·奇弗莱(Claude Chifflet)有关塔西佗的笔记做了比较。两人都抱怨说,利普西乌斯利用了他们的笔记却未承认,结果是对他诚实品质并不充分的辩护。就奇弗莱的情况看,我们现在清楚地知道,利普西乌斯利用了他这位朋友的某些猜想。事实上,利普西乌斯在其1542年格律菲亚那底本的抄本上所写的笔记中,某些删改证明,他企图清除其5个猜想来源的证据。由于利普西乌斯是否诚实的问题影响到他《演说集》第2卷的真实性——我们马上会对其进行讨论——我必须引用吕萨尔博士的原话,“比利时人文主义的主旨——不要轻易否认对朋友的感激之情,否则那是善良与正直缺失的表现——自然对该卷那些独特的涂改做出了解释”(*Les singulières ratures de ce volume s'expliquent alors naturellement par le désir de l'humaniste belge de ne pas laisser à la merci d'un ami indiscret les preuves d'un manque d'honnêteté*,见该书第151页)。

对利普西乌斯性格的责备,并不影响其著作的本质。在1542年版本的1000多处校改中,只有10余处肯定是可以称为以欺骗方式取自其他学者的。有关穆莱图斯和利普西乌斯所见相同的猜测仍值得怀疑,因为利普西乌斯可以得到穆莱图斯在罗马做的笔记,但相当明显的是,多数情况下一致必然是巧合。穆莱图斯本人,至少是在其《杂集》第11卷第1分册(伦肯-弗罗舍尔[Ruhnken-Frotscher]编:《全集》,第3卷,第238页)中,对利普西乌斯的批评是克制的。后者对完善塔西佗文本贡献的程度,由于吕萨尔在附录(第172—216页)中提供了

一个其想法的完整清单,因此证据充足。每处校改的起源(不管是猜测还是对此前未曾利用的抄本的研读)都有标示。就我对清单的核查来看,它证明自己是可靠的(第24页的“现藏莱顿的1492年版本”[l'édition de 1492 conservé à Leyde]似乎应为“1542年版本”[l'édition de 1542])。

二

对于吕萨尔博士完成的工作,我只有钦佩的份。但我得冒失地补充一下:在我看来,他的结论远不如他详尽的分析有说服力。吕萨尔对利普西乌斯在校勘塔西佗作品时没有从穆莱图斯那里得到多少并无异议,因为穆莱图斯不曾溯及稿本。他认为,利普西乌斯主要是把他作为大学生(1563—1568)在鲁汶学到的方法用在了塔西佗的著作上。在那里,佩特鲁斯·南尼乌斯(Petrus Nannius)——他1557年去世——无疑仍具影响(请见A.波莱特[A. Polet]1936年出版于鲁汶的关于他的著作)。谁都不会否认三语学院(Collegium Trilingue)的教学对利普西乌斯的影响;如果利普西乌斯觉得他不能从那里获得某些极有价值的东西,它不可能对他有那么持久的吸引力。从其《杂集》第二部(1569年出版,但在其意大利之旅前已经写出。也请见其1575年版的《博古志》[Antiquae Lectione]第三部)对大学时代友谊的热情讴歌,到他1605年有关鲁汶的专著,其对母校的情感诉求在这位学子的著述中显而易见。但他1600年致约翰·沃维利乌斯(Joh. Woverius)的自传体书信(*Epist. Cent. III misc. 87*),对于他在鲁汶的所学,并不特别确定。在《对鲁汶,或对该城镇及其学园的描述》(*Luvanum, sive opidi et academiae eius descriptio*)一书中(第99页),他对古典教学的判断也多少有些保留:“有很多杰出人士和专业人员,以我之见,其中包括佩特鲁斯·南尼乌斯或将离开。但此时所有人都躺在那儿一言不发”(*Viros aliquot insignes et professores habuit, inter eos Petrum Nannium, qui alias post se, ut meum iudicium est, reliquit et fortasse relinquet. At nunc iacent ibi omnia et silent*)。1566年左右,弗罗鲁斯的注疏者约翰·斯塔狄乌斯(Johannes Stadius)显然在鲁汶,他似乎并未对利普西乌斯产生任何影响。他与S.皮吉乌斯(S. Pighius)——他是伟大的博古学家与瓦莱利乌斯·马克西穆斯著作的校勘者——之间的友谊可能

系在利普西乌斯自意大利返回后发展起来的(我了解的证据指向1572年他们在维也纳的见面,见*Epist. Cent. i misc. 5*以及A. Roersch, *Biogr. Nat. de Belgique XVII*, p. 508,但这个问题值得研究)。皮吉乌斯虽然在鲁汶接受教育,但从未承认过那里。如果说利普西乌斯的《杂集》——那是他约20岁时写的——中有任何东西值得注意,那就是下述事实:他已经生活在法国与意大利人文主义的宏大视野中。我们最经常碰到的两个名字分别是兰比努斯(Lambinus)和穆莱图斯,图奈布斯(Turnebus)也在。《杂集》这个书名让人想起佩特罗·维托利的著作,当利普西乌斯写下下面的话时,他既钦佩维托利,也向他挑战:“佩特鲁斯·维克托利乌斯的确是一位伟人,我方能毫不吝惜地借用恩尼乌斯的诗行来形容他是‘掌握着很多已失传的古代知识’,因为他忘情地专注于希腊和拉丁著作家,或是校读,或是阐释。然而,在其不同类型而数量巨大的讲稿卷目中,他仅提及现今我们的普洛佩提乌斯一次,而且一笔带过”(*P. sane Victorius magnus cum primis vir et de quo illum Ennii proferre merito possim “multa tenens antiqua sepulta”, cum in Graecis et Latinis auctoribus partim castigandis partim interpretandis studiose versatus sit, attamen tot voluminibus variarum lectionum suarum propertium nunc nostrum semel modo atque id quasi praeteriens nominavit*,第133页)。他有关老贝罗阿尔杜斯(Beroaldus)的判断,表明他了解最新情况,“在岁月的磨砺下,贝罗阿尔杜斯这个人不再不学无术,而且绝对不坏”(*Beroaldus homo, ut illa tempora ferebant, neque indoctus et minime malus*,第182页)。1568年他前往罗马时,他已经完全有资格与保罗·马努提乌斯、弗尔维奥·奥西尼、穆莱图斯做朋友了。他也与维托利和西戈尼奥(Sigonio)有私交(*Epist. Cent. iii misc. 87*)。有关这些关系的细节,最好研读吕萨尔本人的论文《查斯图斯·利普西乌斯在罗马的停留:以〈博古志〉及其书信为基础》(“Le séjour de Juste Lipse à Rome d’après ses Antiquae Lectiones et sa correspondance”),载《比利时罗马历史研究院学报》(*Bull. Inst. Hist. Belge de Rome*)第24卷,1947—1948年,第139—192页。

利普西乌斯对塔西佗兴趣的发端无法与他在罗马的居留分开。他到达罗马时是个西塞罗派,离开罗马时成为塔西佗和塞涅卡的崇拜

者(虽然不是他唯一的崇拜对象)。如克罗尔(M. V. Croll)很早前所说,变化无疑源自穆莱图斯的影响。穆莱图斯不能给予利普西乌斯的,是对一个宏大主题进行长期系统且多方面研究的兴趣。但部分意大利人可以提供需要的模板。西戈尼奥称,他对单纯的校勘感到厌烦,意欲在历史基础上进行创造性的工作,“我游历了世界各地,写过各种风格的论文……而且是在不参照任何古代文本的前提下续写一种新的体裁,饱含激情、充满技巧地来处理有关赫拉克勒斯(Hercole)或查理大帝(Carlo Magno)的名著,而非卡洛·西戈尼奥的作品。如果我没有从事这项工作的话,我向你们保证,我是不会行如此困难之事的”(*Veggio tutto il mondo scrivere Varie Lettioni che non è altro che dir quicquid in buccam, ma continuar una materia senza guida d'alcun antico, et trattarla peenamente et methodicamente, questo reputo opera da Hercole o da Carlo Magno, et non da Carlo Signonio. Si che non havessi cominciato, vi prometto che non entrerei in questa così difficile impresa*) (引自 1567 年的书信,刊于 P. De Nolhac, “Pietro Vettori et Carlo Signonio. Correspondance avec Fulvio Orsini”, *Studi e Documenti di Storia e Diritto X*, 1889, p. 142)。利普西乌斯校勘本所遵循的方法,与马努提乌斯和维托利应用到西塞罗著作以及西戈尼奥应用到李维著作的方法之间,并无本质的不同。将对手稿的搜寻与历史学问以及文体的知识结合起来,是这些学者的共同特点。利普西乌斯与马努提乌斯及西戈尼奥一样,也局限于拉丁语。这就是为什么维托利——佛罗伦萨最后的希腊学家——对利普西乌斯的影响最终较小的原因。例如,请见利普西乌斯《演说集》第三篇中关于马努提乌斯的评论。

利普西乌斯是否在罗马首次学到把塔西佗作为政治生活的向导,无法确定,但我们应当记住,在 1572 年的罗马,塔西佗被视为一个需要从罗马大学教学中驱逐的主题。虽然穆莱图斯致杜普伊的一封信发表于 1884 年 P. 德诺尔哈克 (P. de Nolhac) 的《杂集》(*Mélanges Graux*) 第 390 页,但其名气可能不如它应该有的那么大。“我对枢机主教西尔莱与阿尔奇亚托——这涉及他们——说,我厌倦读塔西佗的书。他们已被极力劝阻不要如此行事。塔西佗到处诋毁基督徒,到处诋毁犹太人。事实上,他们还想着禁止它。的确,对于我借口离开的

原因,我已经说了很多,但我不能从他身上获得任何东西。这让我充满失望,我宁愿从未碰过这本书。然而,我情不自禁地喜爱他,阅读他,对他的著作手不释卷”(*Ie dis aux Cardinaux Sirlet et alciat ausquels cela touche, que I'aurois enuie de lire Tacitus. Valde dehortati sunt ne id facerem; male eum alicubi loqui de Christianis; male de Iudeis. Denique qu'ils estoient en quelque penser de le prohiber. Multa quidem dixi cur excusatus abirem, sed nihil ab eis extorquere potui. Cela m'a tellement rempli de desdaing que ie voudrois quasi n'avoir jamais touché cest auteur. Neque tamen deterrerri possum ne eum amem, ne legam, ne adsidue manibus teram*)。

它政治上的暗示意义与利普西乌斯的塔西佗研究如此相关,因此当人们发现它们居然在吕萨尔的书中被忽视时,会感到惊奇。当他怀疑利普西乌斯是否曾写过《演说集第2卷:对科奈利乌斯·塔西佗的公开阐释》(*Oratio II, cum inciperet publice interpretari Cornelium Tacitum*)时,他纯粹追随罗尔施(L. Roersch)(《比利时名人传记》第12卷第243页之“利普西乌斯”条[*Lipse in Biographie Nationale de Belgique XIII*]。利普西乌斯去世后,这篇演说作为其1572年在耶拿所做的一个讲座发表(*Orationes Octo, Darmstadii, 1607, pp. 27-38*)。如果它是真实的,则到目前为止,它是1572年利普西乌斯有关塔西佗看法最为重要的证据,那是在他离开意大利两年之后。这篇演讲出现了两个难题,第一,它意在作为一门有关塔西佗的课程的导言,而1572年11月利普西乌斯致约西姆·卡麦拉利乌斯的书信提到了有关恺撒和西塞罗的讲座,却不曾提到有关塔西佗的讲座(《查斯图斯·利普西乌斯关于盖乌斯·苏埃托尼乌斯·特兰奎鲁斯后三卷的评注,以及同样被遗忘了六十年的书信》[*Justi Lipsi ad C. Suetoni tranquilli tres posteriores libros Commentarii. Eiusdem epistolarum praetermissarum decades sex, Offenbaci 1610, pp. 111-113*]。第二,它给人的印象是,在阿尔巴公爵进入尼德兰(事在1567年)之前,利普西乌斯就已经从意大利返回了鲁汶,而真相是利普西乌斯1568年去了意大利。

只有我们读到致卡麦拉利乌斯书信的相关段落时,第一点才能得到恰当的评价,但似乎并不是所有研究利普西乌斯的学者都这么做

了。“关于我的研究,我手中有八份古代讲稿的评注,下一封信正出自其中。如果你为此感到欣喜,那你将体会到很少可以获得的东西。我已经根据校勘过的古本审读了科奈利乌斯·塔西佗(著作)中的注释,但是对于其中地形学的内容我不敢妄置一词,我尊敬特洛伊人。我向那些从未拨开迷雾听闻高明学说的人公开讲授恺撒的战记。同时我也愚蠢地补讲致阿提库斯的书信,这显然并不合适。然而,我的卡麦拉利乌斯,以我之见,以及随着讲授的深入,用不了多久,我们就会毫无障碍地喜欢这些信件”(*De Studiis meis, Commentarios IIX antiquarum Lectionum habeo in manibus e quibus proxima epistola. Si libenti tibi erit, pauca licebit dgustes. Scholia in Cornelium tacitum ad veteres libros emendatum iam perpolivi, sed his typographis nihil audeo committere, αίδεομαι τρώας. Caesaris Commentarios publice doceo apud eos qui numquam per nebulam nomen elegantioris doctrinae audiverunt. At ego ineptus etiam epistulas ad Atticum adiunxi quae sunt videlicet istorum hominum. Sed mi Camerari ut video et ut res istae fluunt, licebit brevi ut has literas sine rivali amemus*)。利普西乌斯谈的不是他的教学,而是他的研究。他所以提到有关恺撒和西塞罗的讲座,目的只是要圆满结束有关其研究的图景,仅仅是偶然让他的朋友了解到,他的学生是笨蛋——一个任何老师任何时候都不会否认的小乐趣。我们没有任何理由认为利普西乌斯肯定会提到他已经、或者说正在、抑或打算不久后讲授一门关于塔西佗的课程。在同一学年,他还就罗马的古迹做了讲座(证据在V. A. Nordman, “Justus Lipsius als Geschichtsforscher und Geschichtslehrer”, *Annales Acad. Fennicae* 28, 1932, p. 35再度公布)。

第二点的力量完全仰赖于人们关于利普西乌斯对忠实观念的理解。演说者意在强调他皈依新教的真诚,而耶拿的席位取决于他的皈依。由于他不曾要求自己提供任何确定的年代(诺曼[Nordman]文章第34页已经注意到这一点),他试图给人们传达的印象,是他在罗马看到的“福音的第一缕曙光”(*primam lucem Evangelii*),阿尔巴公爵恐怖的统治,让他的转变得以完成。真正的纪年能证明,在来到耶拿之前,利普西乌斯从不曾考虑过皈依。除提·萨吉塔利乌斯(Th. Sagittar-

ius)在其文件充分但可怕的《利普西乌斯·普罗特乌斯》(*Lipsius Proetus*, 1614年)中提出的指控外,至少还有两个具体案例,让人们难以否认利普西乌斯意在欺骗。一个是前文提到的他删除了他曾借鉴自己朋友奇弗莱猜想的证据,另一个是他否认自己在1573年创作了《论和谐之神》(*De Concordia*)的演说。这篇演说在利普西乌斯回归他早年的信仰后,由其对手于1600年发表,后来在前文引用的《演说集》第10卷中再度发表。任何考察过K.哈姆(K. Halm)汇集在《拜仁科学院院报》第2卷(1882年)第1页以下的证据(《论书面演说所反映的查斯图斯·利普西乌斯的真诚》[*Ueber die Echtheit der dem Justus Lipsius zugeschriebenen Reden*])的人,都必然要得出下述结论:《论和谐之神》出自利普西乌斯的手笔。

关于《演说集》第2卷的真实性,只要我们可以依赖当时人J. M.梅法特(J. M. Meyfart)的声明,甚至可以得到更加确定的证实。他看过利普西乌斯的自传(其文本曾由F.凡德海根[F. Van der Haeghen]在《利普西乌斯书目》第2卷第41页加以报道,并请参考R. Neidhardt, *De Justi Lipsii Vita Jnensi Orationibusque ab eo habitis*, Progr. Gymnasii Passaviensis, 1893, p. 39)。然而,按卡斯帕·萨吉塔利乌斯的说法(*Vita et Scripta Iusti Lipsii in J. G. Meuschenii Vitae Summorum... Virorum IV*, Coburgi, 1741, p. 191),1572年利普西乌斯做过关于塔西佗的讲座,无论多么确定,都不应有任何分量。那可能是从演说中做的简单推论,但即使没有上面最后提到的证据,对证据的考量,似乎也明显有利于《演说集》第2卷具有真实性的看法。在把塔西佗与李维和萨鲁斯特进行比较时,利普西乌斯有关塔西佗的论断非常重要,因为那是他的思想正在转向的标志:“然而,又有什么与我们的国家和道德相关?除了战争、军队和平民暴乱外,李维能告诉我们什么?我承认这相当悦耳,但我希望耳朵的愉悦能与心灵的陶冶相始终”(*Sed tamen, quod ad rempublicam et mores nostros attinet, quid afferre Livius potest, praeter bella, exercitus et seditiones tribunitias? Iucundum auribus fateor, sed ego aurium voluptatem cum animi utilitate coniunctam desidero*)。

由于用西戈尼奥、维托利和马努提乌斯的方法来理解塔西佗,利普西乌斯事实上正在完成一场历史观的革命:塔西佗取代李维成为罗

马最重要的史学家。终其一生及以后的长时期里,利普西乌斯都是这种新史观的代表。他向欧洲推介了塔西佗。这个结论必须加上两个限定。第一,如我在发表于《罗马研究杂志》1947年刊的文章中提到的,利普西乌斯拒绝赶时髦,写出了一部对塔西佗著作的政治性注疏。任何一个评价塔西佗著作注疏者利普西乌斯独特特征的人,都必须同时牢记利普西乌斯没有完成的事情,因为这和他已经做过的事同样重要。他注意到要把政治评论附在塔西佗身上非常容易,要解释他却非常困难。第二,他关注塞涅卡,更准确地说是斯多葛主义,且其程度不亚于塔西佗。对他何以如此关注塞涅卡的解释,将会成为其生平中有趣的一章(R.柯克[R. Kirk]给约翰·斯特拉德林爵士[Sir John Stradling]翻译的《论永恒》重印本[新泽西州罗杰斯大学出版社,1939年]所写的导言不错,但不够充分)。塔西佗向他说明了当时政治的可鄙,但终其一生,斯多葛主义都是他坚定的信仰。他与当时的“塔西佗主义者”所以有别,不仅因为他更加学术,而且因为他有着积极的道德信仰。即使是今天,记住塔西佗著作这位最伟大的注疏者,同时也是《论永恒》与《斯多葛哲学指南》(*Manuductio ad Stoicam Philosophiam*)的作者,或许仍是有益的。他的传记作者A.米拉欧斯(A. Miraeus, *Vita I. L., Antverpiae 1609*, p. 66)记录了一个细节:“他曾写作《特拉塞亚传》,或《论蔑视死亡》,后者是一部哲学著作:其将适合所有人的口味,因为他曾预料到事实将并非如此,在考虑到避免(文风)艰涩要远好于期盼(读者)谅解后,他已调整了行文”(*Scripsérat et Thráseam, siue De Mortis Contemptu, opus philosophicum: quod pro omnium gustu non futurum cum præsensisset iudicio suppressit, calumniam vitare satius ducens, quam deprecari*)。

十四、佩利佐尼乌斯、尼布尔与早期罗马传统的特点*

231

“尼布尔著名的民谣理论，除其与麦考莱(Macaulay)的叙事诗存在联系外，我们现在已经很少听到了。”^①这些话出自拉斯特(Last)先生的导师沃德·弗勒(Warde Fowler)之口。当他写下这些话时，他显然未意识到，民谣理论数年前已经为一个意大利史学家复活，而他将对拉斯特先生产生深刻的影响。^②然而，民谣理论牵涉到其他名字，诸如佩利佐尼乌斯(Perizonius)、维科(Vico)、尼布尔、施威格勒(A. Schwegler)、蒙森等，他们已经在拉斯特的头脑中出现过，而且反复出现在对话中。更晚近的时候，在意大利，民谣理论根本没有失去任何声望，德·桑克提斯的两个门徒罗斯塔尼(A. Rostagni)^③和帕雷蒂(L. Pareti)^④已经把它变成了解释古风时代拉丁文学与史学的基石。事实上，在英格兰，这一理论已经再度赢得了支

*原刊于 *Journ. Rom. Studies*, 47, 1957, pp. 104-114。

① “The Disappearance of the Earliest Latin Poetry”, *CR* 26, 1912, pp. 48-49 = *Roman Essays and Interpretations*, pp. 71-72 (cf. pp. 238-240).

② *Storia dei Romani* I, 1907, pp. 22-25; cf. “La Légende historique des premiers siècles de Rome”, *Journal des Savants*, 1909, pp. 126-132, 205-214; 1910, pp. 310-319. 恰凯里(E. Ciaceri)追随了德·桑克提斯的看法，见E. Ciaceri, *Le Origini di Roma*, 1937, pp. 47-56 and *passim*. E. Kornemann, *Der Priestercodex in der Regia*, Tübingen, 1912, p. 7, n. 5轻蔑地提到了德·桑克提斯对尼布尔观点的回归。

③ A. Rostagni, *Storia della Letteratura latina*, 2nd ed., Torino, 1954, I, pp. 38-52, 63-65. 它的讨论非常详尽，并附有到那时的书目。罗斯塔尼认为，《普利亚姆斯颂歌》与《奈琉斯颂歌》是宴会歌(*carmi conviviali*)。但《奈琉斯颂歌》可能来自戏剧，而《普利亚姆斯颂歌》可能并不古朴，请见下文。C. Barbagallo, *Il problema delle origini di Roma da Vico a noi*, 1926 并未考察有关民谣理论争论的历史。

④ L. Pareti, *Storia di Roma*, I, 1952, pp. 4 ff. 有关这个问题的一种不同观点，请见Scevola Mariotti, *Livio Andronico e la traduzione artistica*, Milano, 1952, 32-33。关于弗拉卡诺的看法，也请见 *JRS*, 47, 1957, p. 59。

持。^①

从不曾有人写过这一理论的历史,因此,它暗示的意义也从不曾得到恰当的考察。人们甚至可以怀疑,对古代证据(尽管它如此稀少)的分析是否已经穷尽。说起来,本文的每个部分都不过是对这一大片领域匆忙的勾勒。但我希望,拉斯特先生会接受我对这个主题的讨论,对这个问题,他比我们任何其他人都更加了解。它是我们之间思想交流的一部分,这种交流如今已经 25 年,而且我从中所受益处,是我无以言表的。

一 一个理论的历史

发现美洲的后果之一,是证明了某些古典学者的信仰:史学始于诗歌。塔西佗已经说过,“他们古代的颂诗,是他们拥有的记录或历史的唯一载体……”(*Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est ...*, Germ. 2, 3)。查斯图斯·利普西乌斯对此评论道:“因此,所有蛮族人都不识字,新印度的西班牙人也同样缺乏学识”(*Uti apud barbaros fere omnes et rudes litterarum. Nec Hispani aliter comperere apud novos Indos*)。^②

乍一看罗马人似乎并不符合这种模式,他们的作家把拉丁史学的起源追溯到大祭司的年代记,“历史仅仅是对年代的记录”(*erat historia nihil aliud nisi annalium confectio...*)。可是,在解释语法学家狄奥麦德斯(Diomedes)时的一个错误——错误的原因是窜入——给我们提供了出人意料的灵感。狄奥麦德斯写道,“那位用 18 卷的编年史记录罗马人事迹的作家,创作了第一部伟大的拉丁语英雄史诗”(*epos*

^① C. M. Bowra, *Heroic Poetry*, 1952, pp. 46; 383.

^② 引自 *C. Cornelii Taciti et C. Velleii Paterculi scripta quae extant*, Parisiis, 1608, p 123。当然,利普西乌斯已经把《日耳曼尼亚志》第 2 卷第 3 章与《编年史》第 2 卷第 88 章第 4 节合并了起来,“在所有蛮族之中,它仍是一个被吟诵的主题”(*caniturque adhuc barbaras apud gentes*), Einhardus, *Vita Karoli Magni*, 29 称:“他还写下了那些歌颂国王们的事迹和他们的征战的古代粗鄙歌谣,并把它们铭记于心”(*Item barbara et antiquissima carmina quibus veterum regum actus et bella canebantur, scripsit memoriaeque mandauit*。中译文据艾因哈德:《查理大帝传》,戚国淦译,商务印书馆,1985 年,第 30 页)。利普西乌斯可能从 F. Balduinus, *De historia lib. I, in Artis Historicae Penus*, I, Basileae, 1579, p. 649 获得了关于美洲人“歌谣”(*cantiones*)的资料。

Latinum primus digne scripsit is qui res Romanorum decem et octo complexus est libris qui et annales inscribuntur... vel Romanis), 当然,他的意思是指恩尼乌斯。^①但他的第一位校勘家认为,他所指的是李维乌斯·安德罗尼库斯,并且大胆地把李维乌斯插入了文本之中,变成了“李维乌斯创作了第一部伟大的拉丁语英雄史诗”(*Epos Latine primus digne scripsit Livius is qui*),等等。^②被窜入的狄奥麦德斯的文本与查斯图斯·利普西乌斯联合的权威,对说服G.B.维科具有决定意义,让他相信罗马人并不能够例外于古代世界的学者和新世界的探险家似乎都期待一个处于发展初期阶段的民族所具有的特征:“李维乌斯·安德罗尼库斯,最早的拉丁作家,就已经写出《罗马之歌》,内容是古罗马人编年记事的一部英雄史诗”(*Livio Andronico, il primo scrittore latino, scrisse la Romanide, ch'era un poema eroico il quale conteneva gli annali degli antichi romani*)。^③

可是,如人们会注意到的,维科并未引证“宴会诗歌”来支持他的下述意见:最初的罗马史学家是诗人。把维科作为“民谣理论”早期的支持者——某些人已经如此做过^④——是错误的。他无疑会欢迎这种理论,但他并不了解。就我所知,他从不曾注意到西塞罗有关“宴会诗歌”的说法,也不知道自己同时代的人J.佩利佐尼乌斯(1651—

^① *Gramm. Lat.* I, p. 484 Keil.

^② 引自 Soncino ed. of Pesaro 1511,该书无页码,但与1495年威尼斯的版本文本一致。由此产生了 Coelius Rhodiginus, *Lect. Antiq. Libri Triginta*, Basileae, 1542 的说法(我引的是日内瓦1620年版第324栏):“李维乌斯创作了第一部伟大而完备的英雄史诗,他用18卷书记录了罗马人的事迹”(*Epica digne omnium primus scripsit Livius qui decem et octo libris Romanorum res gestas perscripsit*)。但罗狄吉努斯(Rhodiginus)并未把狄奥麦德斯的整段转抄过来,因此如已经指出的,不可能成为维科的资料来源。

^③ *Scienza Nuova Seconda*, ed. Nicolini, 1942, II, 2, p. 59 vol. I, p. 201, prg. 471(中译文据维科:《新科学》,上册,朱光潜译,商务印书馆,1997年,第241页,有改动)。这里维科提到了前引塔西佗《日耳曼尼亚志》的段落,以及利普西乌斯对它的注疏。参见 F. Nicolini, *Commento Storico alla Seconda Scienza Nuova*, I, 1949, p. 192。G. I. Vossius, *De Historicis Latinis* (2nd ed., 1651), p. 6 注意到了狄奥麦德斯的编者所犯的错误,但学术上缺乏准确是维科的典型做法,因此他并未注意沃西乌斯(Vossius)的警告。

^④ 如 L. Pareti, *Storia di Roma*, I, p. 4 称:“最初几个世纪罗马大部分的历史,主要是根据民间史诗收集和编纂出来的,佩利佐尼乌斯(1685年)以及维科(1770年)早已意识到了这一事实”(*che buona parte della storia di Roma nei primi secoli sia stata primamente raccolta e formulata dell'epica popolare, è una verità percepita già dal Perizonio [1685] e dal Vico [1710 sgg.]*)。也请见 De Santis, *Journ. D. Savants* 1909, p. 132。

1715)——在《新科学》第一版出版 10 年前他就已经去世——已经就这个主题写过著述。无论如何,维科不是一个非常博学的人,他对同时代学术的了解尤其有欠缺。史诗而非宴会歌(下文称“颂歌”)被他视为罗马史学(当然还有希腊史学)的起源。

佩利佐尼乌斯接受了当时流行的假设:诗歌先于一般的史学。事实上,他对 D. 于埃(D. Huet)阿拉伯诗歌极其古老的有关评论印象深刻。^①他也不是第一个提到“颂歌”的人,其他人(如 F. 巴尔杜努斯)在他之前已经说过。但就我能确定的而言,他是将“颂歌”引入有关罗马诗歌与史学关系的具体讨论的第一人。在他自己时代的怀疑派(pyrhonists)与任何时期都有的轻信传统派之间^②,他采取了“中间道路”。他已经读过拉·摩特·勒瓦耶(La Mothe le Vayer)和培尔(Bayle)的著述,知道克鲁维利乌斯(Clüberius)在其很有价值的篇章中,已经否认有关罗马起源的传统故事;他还意识到,S. 博沙尔(S. Bochart)已

^① *Animadversiones Historicae*, Amstelaedami, 1685, p. 204 的原话是:“杰出的 P. 丹·于埃试图解释罗马神话的起源时,留意到阿拉伯人的相似特征”(*De Arabibus similia pene observavit vir Excellentiss. P. Dan. Huetius, quum originem Fabularum Romanensium explicuit*)。这里提到了 *De Origine Fabularum Romanensium ex Gallico latine reddidit G. Pyrrho* (*Hagae*, 1682), p. 13 的内容。佩利佐尼乌斯可能也读过 F. Balduinus, *De Historia*, lib. I, in *Artis Historiae Penus*, I, p. 648 下面的段落:“然而,对于已发生之事的独特性,神的预见性着实让人惊叹,就如同有关过去的记忆以多种方式保存下来……我是否可以这样说,通过许多被人们识记的神谕,包括有些被遗忘的,经典文本才得以形成,并最终在书中被神圣化。然而我承认许多都已失传。正如西塞罗在《布鲁图斯》中所说:希望那些颂歌仍旧存在”(*Sed iuvat admirari singularem Dei providentiam qua factum est, ut et olim multis modis rerum praeteritarum memoria conservata sit … Quid dicam, carminibus tantum, quae ediscerentur, et cantionibus quae iactarentur, vulgata diu fuisse, quae postea tandem literis consecrata sunt? Fateor tamen multa esse amissa. Cicero in Bruto: Utinam [inquit] extarent illa carmina etc.*)。巴尔杜努斯认为,罗马史学家不曾利用过“颂歌”(见第 650 页)。也请见 J. Selden, *Opera II*, Londini, 1726, pp. 969-982 (*Janus Anglorum*, I, 1) 以及佩利佐尼乌斯对瓦勒利乌斯·马克西穆斯著作第 2 卷第 1 节第 10 页的注释(A. Torrenius, *Leidae*, 1726)。

^② 我不知道任何关于佩利佐尼乌斯的专著,他肯定值得用一部专著研究。请见 A. Schultingius, *Oratio Funebris*, Lugduni Bat., 1725 以及 E. L. Vriemoet, *Vita*, 重刊于 Th. Chr. Harles, ed., *Animadversiones*, Altenburgi, 1771 年。也见 *Elogium*, 载 *Actis Eruditorum Lips.*, 1716, pp. 95-6 以及 F. G. Westhovius, *Vita*, 载于 *Orationes*, XII, 1740 之前。其他文献请见 L. Knappert, *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, V, 1921, pp. 467-469。卡佩特(Knappert)的文章不曾提到《评论》(H. Smitskamp, *Verslag van de Algemene Vergadering van het Historisch Genootschap*, Utrecht, 1953, pp. 47-68)。

经否定过埃涅阿斯故事的真实性。^①他虽然同情对传统做严格的考察,但他并不赞同这些怀疑。他承认在埃涅阿斯和罗慕路斯的古老故事中包含真实成分。在其1702年的纲领性演说《论历史的可信性与反历史的怀疑主义》(*De Fide Historiarum contra Pyrrhonismum Historicum*)中,他对时髦的怀疑主义提出了理性的理论上的反驳。^②但在1685年的《历史评论》(*Animadversiones Historicae*)中,他已经揭示出他会如何在实践中分析罗马传统。首先,他把“颂歌”作为历史传统一种潜在的资料来源。像犹太人、希腊人、西班牙人、高卢人、日耳曼人和阿拉伯人一样,罗马人会在歌谣中纪念他们的祖先,尽管从史料细节上的准确性而言,歌谣显然并不可靠,但它们保存着对古代事件的记忆。佩利佐尼乌斯提到的“颂歌”,不过是他反驳自己那个时代怀疑主义的论证的一小部分,记住这点是有益的。

当尼布尔宣称,佩利佐尼乌斯的《评论》很快被遗忘的时候,他的

^① Cluverius, *Italia Antiqua*, Lugduni Bat., 1624, III, c. 2, pp. 820-855; S. Bochart, *Lettre à M. de Segrais*, 1663, 我读的是作为 J. Schefferus, *Geographia Sacra*, Francofurti, 1674附录的拉丁语译本,即 J. Schefferus, *De quaestione num Aeneas unquam fuerit in Italia*。克鲁维利乌斯写道:“因此,荷马时期之后有关埃涅阿斯到达意大利并建国的神话和传说完全是虚构的”(*Merum igitur figmentum est quod post Homerum sive postae sive λογογράφοι ac μυθολόγοι de Aenae in Itiam adventu regnoque inibi consituto tradiderunt*, p. 834)。他还说,“因而就这一点来说,把罗慕路斯奉为罗马建城者的说法是完全错误的并且可以抛弃,人们所崇拜的,在我看来,不过是因为有人宣称,他的祖先较这个人更加让人印象深刻,因为那是从埃涅阿斯延续下来的世系,达到了200年”(*Hactenus igitur falsus urbis Romanae conditor Romulus satis remotus est. Quo prostrato nihil st quod aliquis mihi heic amplius proavos eius, certa serie ab Aenea stripem ducenteis, obtendat*, p. 832)。佩利佐尼乌斯在莱顿的前任吕奇乌斯(Th. Ryckius)曾在 L. Holstenius, *Notae et Castigationes Postumae in Stephani Byzantini EΘNIKA*(Lugd. Bat., 1684, pp. 395-467)的附录中抨击博沙尔。后来, H. Dodwell, *De Veter. Graecorum Romanorumque cyclis*, Oxonii, 1701, pp. 675-680以他对阿尔巴国王的评论加入了怀疑派阵营。虽然道威尔(Dodwell)是佩利佐尼乌斯的朋友和崇拜者(他与后者有通信往来),但更加激进。他不相信存在过有关阿尔巴国王的真实记载,并且补充道:“另一方面,正如我对罗慕路斯充满怀疑一样,长期以来我并不承认他曾是阿尔巴城的国王”(*Caeterum ego tam longe me abesse fateor ut Regum Albanorum tempora certa putem, ut vel Romuli habeam suspecta*)。J. Gronovius, *Dissertation de origine Romuli*, Lugd. Bat., 1684也对罗慕路斯的传说表示怀疑:他认为罗慕路斯来自东方。关于此时历史中的怀疑主义,见 Momigliano, *Contributo alla storia degli studi classici*, 1955, pp. 79 ff. [G. Pflug, *Deutsche Vierteljahrs.* 28, 1954, pp. 447-471; S. Bertelli, *Società*, 1955, pp. 435-456]。

^② 这篇非常重要的“演说”重刊于 *Orationes XII*, Lugduni Bat., 1740, pp. 103-154。

说法并不完全正确。^①1736年,埃内斯提(Ernesti)曾考虑重印它^②,事实上,1771年,它真的被重印了。我们很快会援引其他证据,证明18世纪仍有人阅读它。但当尼布尔宣称,在他本人“重新发现”(如我们会指出的,最初他并未意识到那是“再发现”,而不是“发现”)之前,谁也不曾赋予佩利佐尼乌斯的“颂歌”理论以重要性时,他很可能是正确的。对颂歌理论陷入湮没的解释相当简单:有关“颂歌”的理论被掩埋在庞大的《评论》的区区数页中(第202—205页),而且佩利佐尼乌斯本人并未赋予其重要地位。他从不曾真正尝试去解释这样的“颂歌”如何影响了罗马的传统。在晚年,他为罗马起源的传统解释进行了详尽的辩护,其中他从未提及“颂歌”。他清除了传统故事中那些最臭名昭著的不可信的细节,试图证明其余的是合理的。例如,他论证说,如果塞尔维乌斯·图利乌斯创立了“森都利亚大会”,则另一个国王肯定就开创了“库利亚大会”(为什么不能是罗慕路斯?)。他还认为,努马之书的再发现,就是努马曾经存在的证明。^③如果佩利佐尼乌斯本人不曾利用他有关宴会诗歌的论述,那其他学者忘记了它,就不是令人吃惊的事了。实际上,整部《评论》都在某种程度上被遗忘了。1722—1725年间,当“皇家铭文与文学学院”的成员们忙于那场值得纪念的罗马历史是否可信的辩论时,就无人提到佩利佐尼乌斯。^④L.德博弗尔(L. De Boaupont)1738年发表其《关于罗马最初几个世纪历史的不可

^① *Vorträge über römische Geschichte*, I (ed. M. Isler, 1846), p. 71.“从严格的文献学观点看,1864年以后,罗马史几乎没有得到任何改进”(尼布尔1828—1829年说的这句话,可能是重复了他1826—1827年讲座中的话)。

^② 见 *Clavis Ciceroniana*, 1739年版的序言,“佩利佐尼乌斯认为……我们急需这些文献”(*Perizonii animadversiones ... harum litterarum studiosis valde necessarias putamus*)。

^③ *Dissert. De Rep. Romana quae agit de Historia Romuli et Romanae Urbis Origine*, 刊于 *Sis-
sert. Septem*, Lugduni Bat., 1740, pp. 681-714。我不清楚这部论著的年代,但肯定晚于1693年。在佩利佐尼乌斯生前,它从不曾重印过。

^④ 见 *Mém. Acad. Royale Inscriptions*, vols. 4 and 6 (1723 and 1729)。那里可以看到偶尔提及“颂歌”,其中可以看到对诸神的恩惠,以及罗马诞生的伟大及著名人物美德的吟唱”(*chants, où l'on célébrait les bienfaits des Dieux, la grandeur de Rome naissante et les belles actions des illustres Romains*),参见 *Mém.*, 6, p. 127,也见 *Mém.*, 4, p. 389。但它们都不曾更进一步走向“颂歌”理论。提请读者注意,在这场讨论中,修士萨利耶(Abbé Sallier)对归于普鲁塔克名下的《小平行传记》(*Parallela minora*)进行了毁灭性的揭露,或许并非没有意义。在他之前还有其他人做过(见 *Vossius, De Historicis Graecis* 112; *Perzonius, Animadversiones*, ch. 1, p. 9),但谁都没有如此彻底。也请见 Bayle, *Dictionnaire* (ed. 1697, II, p. 1123), Tanaquil, 它承认了17世纪怀疑主义对瓦拉的借鉴。

信性》(*Dissertation sur l'incretitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine*)时,也不熟悉《评论》。克·萨克修(Ch. Saxius)抨击德博弗尔过度怀疑,把自己打扮为佩利佐尼乌斯温和批判方法的支持者。可是,甚至萨克修也很少提到“颂歌”。^①德博弗尔正确地感到他受到了萨克修的侮辱,因为后者暗示他利用了佩利佐尼乌斯的成果却未注明,因此德博弗尔在准备《论不可信性》第二版时,对《评论》做了详尽的研究。新版出版于1750年,其中包括对萨克修的一篇激情回应,但“颂歌”仍不是核心。

这样我们就到了尼布尔这里。1811年,他把自己对早期罗马传统的重建建立在“颂歌”的基础之上。当时他认为(他误释了西塞罗)老加图仍能听到“颂歌”。此外,他暗示,西塞罗所以抱怨“颂歌”的消失,仅仅是因为他没有做足够的搜寻工作,因为在西塞罗自己的时代,“颂歌”仍然幸存,而且哈利卡那苏斯的狄奥尼修斯至少知道其中的两首,即关于罗慕路斯的和科利奥拉努斯(Coriolanus)的。“颂歌”代表的是罗马平民传统,而大祭司的年代记表达的是贵族观点。日耳曼人的英雄史诗(《尼伯龙根之歌》)提供了一个合适的比较对象。

尽管这看来有点奇怪,但尼布尔这位荷兰学术的伟大崇拜者,仍直到1811年以后才注意到佩利佐尼乌斯。1808年,他曾因政治使命在荷兰一年,并带着敬意拜访了莱顿大学。在其汇集于《非语文学类遗作》(*Nachgelassene Schriften nichtphilologischen Inhalts*)的一封书信以及其《罗马史》第1版一个令人感动的注释中,我们拥有他相关访问的准确记述。像所有莱顿的拜访者一样,特别吸引他的,是该大学的“元老馆”,直到现在,那里仍悬挂着该校大师们的肖像。他注意到许

^① “在一部关于罗马人最古老历史不确定性的法兰西人的新著中,有文献批评,或者说是不留情面的评论”(*Επίκρισις φιλολογική, sive stricturae in nuperum Franci cuiusdam libellum de incerto historiae Romanorum antiquissimae*),见 *Miscellanea Lipsiensia Nova*, I, 1742, pp. 40-79; II, 1743, pp. 409-495; II, 1743, pp. 670-712 (第671—674页论 *carmina vetusta*); III, 1744, pp. 235-329。

235

多肖像,但不曾提到佩利佐尼乌斯的。^①可是,自1737年以来,肖像就一直在那里。^②事实上,在其著作的第二版中,尼布尔本人开诚布公地承认,他只是在出版了著作的第一版之后,才听说了佩利佐尼乌斯的《评论》。至于尼布尔何时、如何再度发现了佩利佐尼乌斯,我就没法说了。但一旦他重新发现了佩利佐尼乌斯,就对后者不吝赞美。^③为奖励关于佩利佐尼乌斯的论文,他甚至专门拿出了一部分在波恩大学担任老师的薪资。1828年,这份奖励为G.克拉美尔(G. Kramer)赢得。^④

尼布尔著作的第一版引发了一场关于宴会诗歌理论的批评浪潮。^⑤第2版中,尼布尔对自己的观点做了相当程度的修正。虽然他认为自己的“颂歌”理论是对学术的永恒贡献,但缓和了结论的语气,承认“韵律形式在这里是次要问题”(die rhythmische form ist hier Ne-

^① *Röm. Gesch.* 1st ed., I, p. 169, n. 8; 4th ed., I, p. 256, n. 660.“对文献学家来说,除意大利和希腊外,没有如莱顿大学礼堂这样神圣的场所。”参见 *Nachgelassene Schriften*, Hamburg, 1842, p. 141(对尼布尔的发展来说,那本书中记载的对莱顿的访问极其重要。特别请见第133页)。众所周知,《罗马史》第1版出版于1811—1812年(两卷)。第1卷第2版出版于1827年,第3版出版于1828年。第2卷1830年有了第2版,第3卷在尼布尔去世后面世。我引用的是第1卷所谓的第4版(1833年版)以及第2卷所谓的第3版(1836年),它们是重印本。

^② 德摩尔(K. de Moor)画过一幅佩利佐尼乌斯的肖像,至今它仍悬挂在莱顿大学图书馆中。约1737年,凡德米吉(H. van der Mij)为该大学的元老馆临摹了一个副本。感谢莱顿的登波尔教授(Professor W. Den Boer)告诉了我这个信息。

^③ 见 *Vorträge über römische Geschichte*, I, p. 71; *Röm. Geschichte*, 4th ed., 序言以及第1卷第268页及其注释。“我首次提出这个看法时,并不了解这种观点,承认这一点不是没有愧疚。但我对其一无所知,我承认这一点”。

^④ G. Kramer, *Elogium Jacobi Perizonii* (diss. Berlin, 1828), 该书第3页解释了它的起源,《补正》被献给了尼布尔,佩利佐尼乌斯是尼布尔当然的先驱者(第29页)。J. E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, III, 1908, p. 79, n. 2引用了序言,但无论是在不列颠博物馆还是波德利安图书馆,都无法利用《补正》。我利用了莱顿图书馆的副本。关于尼布尔在波恩的情况,参见 F. von Bezold, *Geschichte der Rehinischen Friedrich-Wilhelms-Universität*, 1920, pp. 260–275。

^⑤ 除下文第250页注释②引用的施莱格尔的著作外,还请见 W. Wachsmuth, *Die ältere Geschichte des römischen Staates*, Halle, 1819, pp. 19–23。瓦克斯穆斯(Wachsmuth)相当正确地强调了希腊史学与罗马史学的差异,批评了将“颂歌”归于平民的观点。G. Bernhardy, *Grundriss der römischen Litteratur*, Halle, 1830, p. 71也不赞同尼布尔的看法。在后来的版本如第5版(Braunschweig, 1872, pp. 42 nad 196)中,这种分歧被扩大了。参见 K. Zell, *Ueber die Volkslieder der alten Römer*, Ferienschriften, 1829, II, pp. 97–224(尤其是第170—200页),以及 W. Corssen, *Origines poesis romanae*, Berlin, 1846, pp. 112–124。

bensache)。^①他几近承认有关罗马传说诗歌的内容并不必然暗示其为诗歌形式。

所有这些变化,都是尼布尔丰富其学问、应对其批评者和在《罗马史》第1到2版之间修正自己观点的过程的一部分。但佩利佐尼乌斯的论述与尼布尔有关“颂歌”理论的基本区分,在《罗马史》第2版中并未消失。^②虽然佩利佐尼乌斯把“颂歌”作为有关早期罗马史潜在的资料来源之一,但尼布尔(尽管没有忽视那个方面)将它们视为罗马“平民”的声音。在它们之中,他发现了所有他感到真实的罗马民间传统;它们细节丰富、具有诗歌的特征,其价值在于它们反映了早期罗马英勇农民的心态。他并不信任后来的编年史家的贵族派史料^③,而且喜爱那些像任何民间诗歌一样,从不曾冒充严格意义上的真实的传说。虽然他对现代意大利人的不耐烦众所周知,但他仍乐于相信,塔佩岩的传说通过口述传统,不间断地传到19世纪罗马的居民那里。^④他甚至发现,希罗多德的《历史》证实了诗歌传统早于且制约着史学的现象。在其希腊史讲座中,他论证说,希罗多德作品中的诗歌因素,如同

^① *Röm. Gesch.* II, 3rd ed., p. 7. 尼布尔改变观点的地方,包括加图证据的价值(I, 4th ed., p. 268)。他现在意识到加图谈论的是过去。但他对“歌谣”的描述本质上是相同的(参见I, 4th ed., pp. 272-274, 以及I, 1st ed., p. 178)。有些民谣较长(“罗慕路斯的[历史]本身就是一部史诗”);有些民谣较短(如关于努马的论述)。有一首诗歌从塔克文·普利斯库斯开始,结尾为莱吉鲁斯湖战役。尼布尔还认为,恩尼乌斯曾在其诗歌中利用了这些民谣。在第2版中,他试图在民谣、《死者颂歌》(*neniae*)与斯奇皮奥家族的铭文之间建立某些联系。这一点在这里可置而不论。

^② 对于尼布尔批判方法从《罗马史》第1版到第2版的演化,尚无人写出著述。我知道贾里佐博士(Dr. G. Giarrizzo)正为此搜集资料。尼布尔对沃尔夫的借鉴从开头就存在(*Briefe*, I, p. 31; p. 437; 参见 *Lebensnachrichten*, II, p. 7),赫尔德(他曾给尼布尔的父亲写过一封著名的信件,见 *Werke*, 24, p. 467)隐藏在背景中。约1810年,尼布尔对《尼伯龙根之歌》产生了兴趣(*Briefe*, I, p. 1290),他肯定阅读过格林兄弟最初的研究作品。但德国浪漫主义的文献学兴起于《罗马史》两版之间。有关尼布尔早期的生涯,参见 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, III, 1927, pp. 269-275; G. Kuentzel, “Nieuhrs Römische Geschichte und ihr zeitgenössischer politischer Gehalt”, *Festgabe für F. C. Ebrard*, Frankfurt, 1920, pp. 177-190; W. Norvin, “N. Og den historiske kritik”, *Scandia*, 4, 1931, pp. 155-170 (第162—167页论民谣理论); E. Kornemann, *Histor. Zeitschrift*, 145, 1932, pp. 277-300。关于浪漫派的史诗理论,参见 I. Siciliano, *Les origines des chansons*, 1951的书目,以及 M. Thorp, *The Study of the Nibelungenlied*, 1940。D. Comparetti, *Il Kalevala o la Poesia tradizionale dei Finni*, 1891 现可从 *Poesia e Pensiero del Mondo antico*, Napoli, 1944, pp. 278-552 读到。也请见 K. Wais, *Frühe Epop Westeuropas*, 1953。

^③ 最典型的是他关于“贵族内部冲突”(3rd ed. II, pp. 141-146)的论述:“有关贵族政治下冲突的记载都被抹去了……编年史家给这个事件蒙上了一层面纱,对此宗教典籍却不曾以沉默忽视它。”对于编年史家本人,尼布尔也并不总是很客气的,例如其第2卷第281页。

^④ 参见 *Röm. Gesch.* 3rd ed., I, p. 255 = 4th ed., I, p. 241。

李维著作中的一样，源自诗歌型史料。^①

有关尼布尔民谣理论的争论无需耽误我们太长时间，但下述各点应当受到注意：

第一，攻击尼布尔最顽固的某些人，如施莱格尔(A. W. Schlegel)等，认为在罗马的传说中存在希腊因素，从而排除了它们起源于民间和诗歌的可能。^②

第二，有些为尼布尔辩护的人，如尼兹(Nitzsch)等，被迫承认“颂歌”并不都起源于平民，因为所谓民谣中的多位英雄是贵族。^③

236

第三，在批评民谣理论时，尽管最为成功的可能是施威格勒^④，但蒙森才是那个真正让它在半个世纪里不再流行的人。我不知道蒙森是否曾对此发表过意见，但他暗示自己完全拒绝它。他接受了罗比诺

^① 尼布尔归于希罗多德笔下的诗歌型史料并不总是清楚的，希罗多德的史料来源之一是科利鲁斯(*Vorträge über alte Geschichte*, ed. M. Niebuhr, Berlin, 1847, I, p. 387)，但其他来源被更加模糊地描述为“民间传说，诗人的说法”(第1卷第205页是希罗多德间接使用的？见第402页以下)。也请见《罗马史》第1卷第4版第260页：“在希腊人那里，希波战争的人物仍具有自由史诗的特点。”尼布尔不断强调李维著作的史诗特征，见 *Briefe*, I, p. 318 (1804); *Kleine Schriften*, I, 1828, p. 90。

^② *Werke*, XII, pp. 444-512, 刊于 *Heidelbergische Jahrbücher*, 1816, pp. 833 ff. 有关“颂歌”的观点见第448和497页。第453页称：“凡尼布尔先生相信其听闻最古老诗歌回声的地方，我们都感觉不到那里希腊式的和希腊化式的修辞”(Wo Hr. Niebuhr einen Nachhall altitalischer Poesie zu vernehmen glaubt, da spüren wir nichts als griechische und gräcisierende Rhetorik)。在支持某些罗马传统源自希腊的人中，有巴伊斯的“第一类别论”(*prima maniera*)，见 *Studi Storici*, 2, 1893, pp. 145-189, 314-357; *Storia di Roma*, I, 1, 1898 (关于“民谣”部分，见第8—10页); *Ricerche storiche e geografiche*, Torino, 1908, pp. 306-449。索尔陶(W. Soltau)关于把罗马传统作为希腊的内容与罗马的形式的分析，缺乏说服力，见氏著 *Die Anfänge der römischen Geschichtsschreibung* (1909)。

^③ K. W. Niezsch, *Die Römisch Annalistik*, Berlin, 1873, p. 249; 参见 *Historische Zeitschrift*, II, 1864, pp. 1-30; Niebuhr, *Röm. Geschichte*, I, 4th ed., p. 274 写道，“因为大祭司的编年史伪造了贵族的历史，因此整个诗歌中占统治地位的是平民的思想”。关于尼兹与尼布尔，H. Merzdorf, K. W. N. *Die methodischen Grundlagen seiner Geschichtsschreibung*, Leipzig, 1913, pp. 4-40 为重要论述。

^④ *Römische Geschichte*, I, 1853, pp. 53-73, 附有非常完整的书目，参见 H. C. Willenborg, *De Diocle Peparethio ... deque Niebuhrus etc.* (diss. Münster, 1853)。参见 G. C. Lewis, *An Inquiry into the Credibility of Early Roman History*, I, London, 1855, pp. 202-242。关于刘易斯(G. C. Lewis)的重要性，请见我在 *Contributo alla storia degli studi classici*, 1955, pp. 249-262 的评论。尼布尔的支持者中，包括施莱格尔，见氏著 *Geschichte der alten und neuen Literatur*, 1912, Berlin, 1841, pp. 75-78。后来，M. A. Krepelka, “Römische Sagen und Gebräuche”, *Philologus*, 37, 1877, pp. 450-453 (该文第二部分似乎不曾发表)。乌塞内(H. Usener)的“意大利神话”可能与尼布尔的“罗马民谣”理论无任何关系。

(Rubino)的观念：有关政制史的罗马传统较政治和军事史的传统更加古老，也更加可靠。他较尼布尔更好地理解了编年史家所发挥的作用。他把科利奥拉努斯的传说作为检测的案例，证明它是后来产生的，而且受到希腊文学传统，甚至受到希腊语语源学的影响。^①在抛弃民谣理论时，非理性因素肯定发挥了作用。从他与维拉莫威兹的通信中，我们现在知道蒙森是多么强烈地厌恶尼布尔学派。^②当然，他把诗歌想象的最高天赋只赋予希腊人和日耳曼人。^③由于尼布尔已经承认科利奥拉努斯传说现存的形态晚于法比乌斯^④，对整个民谣理论而言，这个检验并不合理。尼兹的评论中包含某些真理，他说，蒙森从不曾明确解释，他为何会抛弃尼布尔的理论。^⑤

第四，德·桑克提斯之复活尼布尔的理论，是对蒙森早期罗马史研究总体上的回应的一部分。^⑥对罗马诗歌想象力新的兴趣，以及更一般地说，对诗歌与史学相互关系的兴趣（如在克罗齐那里可以看到的

^① *Röm. Forschungen*, II, 1879, pp. 113-152. 1870年，J. J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil* 对其进行了抨击，见氏著 *Gesammelte Werke*, 6, 1951, pp. 380-405（也请见克兹勒[E. Kienzle]的“后记”第455页）。巴霍芬的抨击对蒙森的观点（尤其是在ισοψηφία这个词的意义上）具有毁灭性，但并未贡献任何积极的内容。蒙森研究早期罗马史的路径在《罗马史》第1卷（1888年第8版）中有界定，“只能是通过后来的制度往前回溯”（*nur durch Rückschlüsse aus den späteren Institutionen*）。

^② Mommsen-Willamowitz, *Briefwechsel*, 1935, p. 43称“尼布尔式的空想型批判”。参见 *Die römischen Tribus in administrativer Beziehung*, 1844, p. viii。在其他著述中，蒙森在对尼布尔的方法表达看法时更有保留，参见 *Reden und Aufsätze*, 1905, p. 199，以及他在《法学论文》（*Juristische Schriften*, in *Gesamm. Werke*, III, 1907, pp. 465, 586）中幼稚的评论。格哈德(D. Gerhard)在 *Die Briefe B. G. Niebuhrs*, I, 1926, pp. lvi-lvii 所写的导言在这个问题上过于传统了。参见 A. Heuss, *Theodor Mommsen und das 19. Jahrhundert*, Kiel, 1956, p. 22 以及 A. Wucher, *Th. Mommsen*, Göttingen, 1956, pp. 131-132 中发表的蒙森那封重要的书信。

^③ *Röm. Gesch.* 1st ed., I, p. 430, p. 229称，“只有希腊人和日耳曼人拥有自由表达的民谣资源”。

^④ *Röm. Gesch.* 1st ed., I, p. 430, 3rd ed., II, p. 273. 在这两个版本中，对科利奥拉努斯传说的分析非常不同。在第1个版本中，尼布尔强调了科利奥拉努斯这个姓的独特性以及有关他去世的各种版本。在第2个版本中，他付出巨大努力，以解释科利奥拉努斯仍被罗马人视为英雄的原因（II, p. 271，那一整页是尼布尔方法的典范）。他认为，科利奥拉努斯放弃了让政治流亡者回归罗马的念头。

^⑤ *Die Römische Annalistik*, p. 249.

^⑥ *Storia dei Romani*, I, p. 22, n. 44称，“在这里，正如在其他地方一样，是尼布尔指出了正确的路径，后来这一路径在其后继者那里被遗忘了”（*il Niebuhr che qui, come altrove, ha segnato la via giusta smarrita poi da' suoi successori*）。尼布尔的早期意大利支持者中，请注意 R. Bonghi, *Storia di Roma*, II, 1888, pp. 244-248。

那样),很可能对尼布尔的观点在本世纪意大利学者中的流行发挥了作用。但此类的一般考虑对德·桑克提斯那样谨慎的学者来说没有多少说服力。他觉得,对早期罗马传统传说的特征,尼布尔的理论提供了最好的解释。

对我们来说,现在应当转向解决如下问题的证据。第一,我们所了解到的“颂歌”是否证明它们真的存在;第二,对罗马历史传统的形成,“颂歌”是否能提供令人满意的解释。

二 有关这种理论的证据

西塞罗溯及加图的两个句子,瓦罗引用的诺尼乌斯(Nonius)的一个不完整的句子,就是所有真正重要的东西。

据《布鲁图斯》第19章第7节:“如你所说,那正是我的想法。加图在其《起源》里记载的那些颂歌还有残存吗?在他之前很久的时候,数名客人会轮流在宴会上歌唱,赞颂那些名人”(*atque utiqnam extarent illa carmina, quae multis saeclis ante suam aetatem in epulis esse cantitata a singulis convivis de clarorum virorum laudibus in Originibus scriptum reliquit Cato*)。

《图斯库鲁姆谈话录》第4卷第2章第3行:“极其权威的作家加图
237 曾经在《起源》中宣称,在宴会上,我们祖先的习惯是在长笛的伴奏下,轮流为宴席上的客人演唱歌曲,以赞颂那些杰出人物的功绩”(*gravissimus auctor in Originibus dixit Cato morem apud maiores hunc epularum fuisse ut deinceps qui accubarent canerent ad tibiam clarorum viorum laudes atque virtutes*)。

诺尼乌斯·马尔凯鲁斯之麦奇尔版第77页(即林赛版第107页)注引瓦罗《论罗马人民的事迹》第2卷称:“在酒宴上,端庄的少年们清唱着赞美祖先的古代颂歌,还有一位是长笛伴奏者”(*in carviviis pueri modesti ut cantarent carmina antiqua in quibus laudes erant maiorum et assa voce et cum tibicine*)。

加图认为,那些诗歌是成年人轮流演唱的。瓦罗似乎说,它们

由那些教养良好的孩子演唱。瓦莱利乌斯·马克西穆斯追随加图^①；贺拉斯把这些“颂歌”描写成家庭表演，可能更接近加图而非瓦罗。^②

当然，我们不清楚瓦罗到底是意在纠正加图，还是在补充加图的资料。人们曾多次尝试让瓦罗与加图相一致。最为大胆者是N.皮洛尼(N. Pirrone)，他这样来完善瓦罗的句子：“躺着的长者受到他人的邀请，当他们出现在宴会上时……”(*maiores natu accubantes a ceteris invitabantur, cum aderant quoque in conviviis pueri*)，等等。^③如果帕雷蒂不曾赋予它权威，我本不应提到这一点。^④我们当然不应把不完整的句子当作本好像完整的句子来处理，但用让它们与我们乐意相信的东西相一致的方式来补足它们，甚至可能更加危险。另一方面，用瓦罗来对抗加图，并据此得出结论说，他们中的任何一个都不曾拥有关于“颂歌”的资料，太过轻率。据达尔曼(Dahlmann)的看法，加图可能赋予了早期罗马人一种希腊人的习惯，瓦罗则以引入儿童的方式完善了他。^⑤达尔曼是瓦罗问题上的大权威，但我相信，加图和瓦罗之间的

^① 瓦莱利乌斯·马克西穆斯著作的第2卷第1章第9节(应为第10节——译者注)称：“用餐时老人常常会和着笛声背诵有关先辈高尚行为的诗歌，以激励年轻人更渴望模仿先辈”(*maiores natu in conviviis ad tibias egregia superiorum opera carmine comprehensa pangebant, quo ad ea imitanda iuventutem alacriorem redderent*)。在《逝者颂歌》(*carmen de moribus*)中，加图表达了对早期罗马诗歌的另一种看法，“诗艺不受敬重。如果有人献身于诗歌，或经常光顾宴会，则他会被称为无赖”(*Poeticae artis honos non erat. Si quis in ea re studebat aut sese ad convivia applicabat, carssator vocabatur*, Aul. Gell. N. a. 11, 2, 5)。我承认，我并不清楚关于宴会的这个观点与另一说法间的关系(也许对加图来说也不清楚)。猜测加图的资料来源属于无聊，但最好记住，罗马法学家肯定会知道关于不同类型“颂歌”的某些东西，请见下文第260页注释②)。

^② *Carm.* 4, 15, 26-32. 参见 Quintil. I, 10, 20。传统认为贺拉斯和昆体良所指都是宴会歌，而且我不希望表达异议。但他们的话肯定不够明确。

^③ *Atene e Roma* 4, 1923, pp. 51-54. 回想一下 Suet. Aug. 100 所说的话也许有意义：“同时出身于重要家庭的男女儿童吟唱挽歌”(*canentibus nemiam principum liberis utriusque sexus*)。关于这句话，见 H. De la Ville de Mirmont, *Études sur l'ancienne poésie latine* (1903), p. 361。

^④ *Storia di Roma*, I, p. 4. 也请见 E. Manni, “Intorno alla questione dei carmi conviviali etc.”, *Mondo Classico* 5, I, 1935, pp. 130-139。但请与 B. Riposati, *M. Terenti Varronis De Vita Populi Romani*, Milano, 1939, pp. 187-193 比较。

^⑤ H. Dahlmann, “Zur Ueberlieferung über die altrömischen Tafellieder”, *Abh. Akad. Mainz*, 1950, n. 17, pp. 1192-1202. 他得到了 O. Gigon, *Festschrift A. Debrunner*, Bern, 1954, 151 n 的赞同。参见 W. Kroll, P-W, s.v. “*Nenia*”, col. 2393; F. Altheim, *Epochen d. Röm. Geschichte*, 1, 1934, pp. 223-224。R. Reitzenstein, *Hermes*, 48, 1913, pp. 268-272 试图既把有关阿米尼乌斯“时至今日它仍在该部落的民谣中被传唱”(*caniturque adhuc barbaras apud gentes*)的说法，也把狄奥尼修斯著作第8卷第62章有关科利奥拉努斯的记载，作为“英雄歌谣”的证据加以清除，我并不确信他是否在其中的一种上取得了成功。关于科利奥拉努斯歌谣，请见下文。就塔西佗的记(转下页)

差异，并不暗示“颂歌”从不曾存在过。^①阿利斯托克塞诺斯与狄凯亚库斯有关“宴会歌”(skolion)的观念不同的事实，并不暗示“宴会歌”不曾存在。^②在希腊，成人在宴会上歌唱，并不排除儿童的表演，对此我们拥有阿里斯托芬的言论。由于自王政时代以来希腊人的影响就在罗马发挥作用，所以承认罗马人——要么直接地，要么是通过埃特鲁利亚——从希腊人那里把这两种风格的宴会表演都接受过来，并无疑难。退一步说，希腊人的证据证明，我们不能用瓦罗对抗加图，好像他们相互排斥似的。由于我们并不清楚瓦罗那句话的语境，就更不能那样做。加图和瓦罗都说“颂歌”曾经存在过。要完全抛弃他们的证据，还需要较目前已经提出的论证更好的论证。

加图清楚地表明，“颂歌”在他之前失传已久。当西塞罗写作的时候，它们还不曾再度被发现，我们也无严肃的理由相信，在西塞罗之后它们再被发现过。我们可以消除一条证据来开始讨论。尽管这条证据已经被证明不可信，但仍时时浮现。

K. O. 穆勒(K. O. Müller)无论如何都处在尼布尔的影响之下，接受了弗尔维奥·奥西尼对菲斯图斯的一条补充，这条补充几乎伪造了一首“农神颂歌”(*carmen Saturnium*)。菲斯图斯第162页的“水师之冠”(*Navali Corona*)条经补充后，变成“除其他东西外，阿提利乌斯对迦太基的战争是以农神颂歌的形式写下来的，它被称为献纳的《水师之冠》，事实上，领袖们自己习惯于把它们记录在国家的文书中”([Item ali inter quos M.]Atilius bel [lo quod gestum est contra Poenos,

(接上页)载而论，赖岑施泰因不曾考虑到，“民谣——希腊史学家不知道它的存在”(*canitur - Graecorum annalibus ignotus*)的对比可以与“古代的颂歌，是他们记录过去的唯一……方式”(*celebrant carminibus antiquis - quod unum apud illos ... annalium genus est*)类比。如诺顿(E. Norden)指出的，“要理解真正的民谣，就决不能怀疑”(Dass wirkliche Lieder zu verstehen seien, hatte nie bezweifelt werden dürfen, *Germanische Urgeschichte*, p. 273, n. 3)。

^① F. Wehrli, *Dikaiarchos* (Schule des Aristoteles I), fr. 88 及其注疏。但也请见 R. Reitzenstein, *Epigramm und Skolion*, 1893, pp. 3-44; Aly in P-W, s.v. “Skolion”。

^② *Pax*, 125 ff.; *Eccles.* 678. 也请见 *Nub.* 1365; *Plat.*, *Tim.* 21b。关于孩童与父亲一起用餐，见 *Plato*, *Lach.* 179c; *Xenoph.*, *Symp.* I, 8。我认为，希腊人和埃特鲁利亚人的儿童都可能清唱。阿里斯托芬《妇女公民大会》第678行值得征引：“男童们可以用它背诵歌颂战斗中勇士的诗篇”(*καὶ ραψῳδεῖν ἔσται τοῖς παιδαρίοισιν τοὺς ἀνδρεῖονς εν τῷ πολέμῳ*)。我并不认为我搞清楚了吟游诗人艺术的发展。参见 H. Patzer, *Hermes*, 80, 1952, pp. 314-325; H. Koller, *Philologus*, 100, 1956, pp. 159-206。较早的书目见 Aly, P-W, s.v. “Rhapsodos”。

ut scrip]tum est in car[mine Saturnio, quod quidem duces ipsi sunt co]nsueti [in tabellis publice ponere in quo no]minabantur [navali co corona donati])。对这些补充最好的评论,是如我们在林赛(Lindsay)的托伊布纳版本第156页看到的那样,做一个清洁的文本:

.....Atilius bel-(.....阿提利乌斯)
tum est in car-(.....是.....)
onsuetudi-(.....?)
minabantur(.....被称为)

C.奇科利乌斯(C. Cichorius)将其补缀成“正如奈维乌斯在有关布匿战争的一首诗歌中所讲述的那样”(*[ut a Naevio narr] tum est in car [mine belli Punici]*)或许是正确的,但即使如此,尽管它较穆勒的文本更易被接受,也不应将之视为事实。^①

哈利卡那苏斯的狄奥尼修斯中的两个片段是比较严肃的主张。第1卷第79章第10节(论罗慕路斯和莱穆斯)是这样的:

而是那种我们可以期待于出身王家的气质,并被视为神的后代,因此他们至今仍在他们国家的颂歌中为罗马人纪念。

ἀλλ’ οἵοις ἂν τις ὀξιώσει τοὺς ἐκ βασιλείου τε φύντας γένους καὶ ἀπὸ δαιμόνων σπορᾶς γενέσθαι νομίζομένους, ὡς ἐν τοῖς πατρίοις ὕμνοις ὑπὸ ‘Ρωμαίων ἔτι καὶ νῦν ἔδεται.

第8卷第62章(论科利奥拉努斯)如下:

但关于他的记忆并未消失,仍为所有人当作一个虔敬和公正

^① 穆勒的文本为E. M. Steuart, “The Earliest Narrative Poetry of Rome”, *The Class. Quart.*, 15, 1921, pp. 31-37接受,C. M. Bowra, *Heroic Poetry*, London, 1952, p. 46暗示自己接受了。奇科利乌斯的假设请见*Römische Studien*, 1922, pp. 33-36; 参见Morel, *Fragmenta pot. Lat. Epic. Et lyric*, 1927之残篇37, 在S. Mariotti, *Il Bellum Poenicum e l'arte di Nevio*, Roma, 1955, pp. 92-95中,该假设正确地受到了怀疑。当菲斯图斯在同样的语境中讨论海盗战争中作为庞培副将的特伦提乌斯·瓦罗时,我们应当提到,在同一场战争中,阿提利乌斯(P. Atilius)是庞培的另一位副将(Appian, *Mithr.* 95)。就我们所知,这里暗示的可能也是他,其中的对应引人注意。我或许应当提到,阿尔特姆(F. Altheim, *Geschichte d. Latein. Sprache*, 1951, p. 446)论证道,一首“颂歌”乃李维著作第8卷第38—39章的史料来源。抛开其他原因不论,李维本人就排除了这种想法,“没有任何当时作家的(作品)保存下来”(*nec quisquam aequalis temporibus illis scriptor extat, etc.*)。

的人赞美和纪念。

οὐ γέγονεν ἔστηλος ἡ τοῦ ἀνδρὸς μνήμη, ἀλλ' ἔδεται καὶ ὑμεῖται πρὸς πάντων ὡς
εὑσεβής καὶ δίκαιος ἀνήρ.

第一个片段仅仅暗示,在某些宗教颂歌中,会简单提到这对孪生兄弟,这里并不必然暗指“罗慕路斯叙事诗”,但却暗示了某首具体的“颂歌”。第二个片段如今一般认为的意思是“科利奥拉努斯仍被所有人纪念”,其中不曾提到任何“颂歌”。^①然而,两个片段中的关键词几乎是一样的。对第二个片段的解释至少仍有疑问。在我看来,有关“科利奥拉努斯叙事诗”既不曾得到狄奥尼修斯的话的证实,也不曾被排除。

即使真有一首关于科利奥拉努斯的诗歌在奥古斯都统治下流传,我也倾向于把它作为一篇拟古风格的诗歌。西塞罗对宴会“颂歌”的失传所表达的遗憾,可能刺激了某些人复活它们的努力。^②不久前S.廷帕纳罗(S. Timpanaro)证明,《普利亚姆斯颂歌》(*Carmen Priami*)可能是后恩尼乌斯(但不早于瓦罗)时代的一篇拟古诗。^③在某种意义上,《埃涅阿斯纪》第8卷的《赫库勒斯颂歌》乃另一篇拟古之作,这里维吉尔所想到的是萨利颂歌。^④

我们没有任何理由坚持下述看法:即使“颂歌”曾经存在(我相信它们存在过),那它们在公元前4世纪末之前也已经消失。公元前4世

^① G. Pasquali, *Preistoria della poesia romana*, Firenze, 1936, p. 74. 他追随了F. Leo, *Gesch. d. Röm. Lit.* I, 1913, p. 19的说法,“业余的儿歌古老而且原始,另一种为长笛伴奏的轮唱曲,是起源于希腊人或埃特鲁利亚人的支派”。尼布尔已经对科利奥拉努斯段落的意义表示怀疑(II, 3rd ed., p. 273),也请见H. Stuart Jones, *CAH*, VII, p. 326; E. Bickel, *Geschichte d. Römischen Literatur*, 1937, p. 383(罗威尔[H. T. Rowell]在《美国文献学杂志》第78卷[1957年]第422页的评论颇为有趣,但对“颂歌”是否存在并无决定意义)。

^② A. Rostagni, *Storia*, I, pp. 46-47提出了这个观点,也请参见E. Norden, *Die Röm. Literatur*, 4th ed., 1952, p. 6。有关狄奥尼修斯只是抄袭了他的资料,从不清楚他正在讨论的问题这一观点无法被证伪,但我并不赞同。

^③ Ann. Scuola Normale di Pisa, 1947, pp. 194-200. 廷帕纳罗追随了Leo, *Der Saturnische Vers*, 1905, p. 32的观点。

^④ Rostagni, *Storia*, I, pp. 45, 64发现它是一首宴会歌,但维吉尔暗示它是萨利祭司吟唱的颂歌,参见Diomedes I, p. 476 Keil的看法,“当萨利祭司领着年轻人围成圆圈,以同样的节奏(跳舞)时”(*cum Salios iuniores aequis gressibus circulantes induceret*),以及Geiger, P-W, s.v. “Salii”, 1878; 也请见E. Norden, *Agnostos Theos* (reprint 1956), p. 153。关于马穆利乌斯·维图利乌斯(Mamurisu Veturius)之歌(Varro, *LL*, VI, 49; Festus s.v. “Mamuri Veturi”, p. 131 M. = 117 L.), 请见E. Norden, *Aus altrömisichen Priesterbüchern*, 1939, p. 231。

纪末到加图之间隔着“多代人”(*multa saecula*)。果真如此，则我们必须认为，在“颂歌”被编年史家搜集和标准化之前的那100年中，它们可能曾影响口述历史传统。某些希腊史学家(例如佩帕莱图斯的狄奥克莱斯)^①和诗人(如卡利马库斯)曾简单了解到这些“颂歌”内容的可能性^②，也仍然存在。那我们能否越过此限，确定是否有正面的证据，证明“颂歌”事实上影响了罗马历史传统？

支持尼布尔理论的巨大论题仍是下述考虑：罗马历史传统中人物与细节异常丰富，它们构成了良好的历史民谣。这里可以麦考莱作为证据。可是，当我们详细观察时，事情可能不是那么简单。

第一，许多据称属于民谣的主题(如暴君塔克文的统治、莱吉鲁斯湖战役、科利奥拉努斯、法比乌斯家族与克雷莫纳战役、卡米鲁斯等)所包含的细节，是出自于希腊史料。有些细节(如莱吉鲁斯湖战役中的卡斯托尔和波鲁克斯)肯定在希腊化时代之前已经传到罗马。^③但总体上看，人们的多数印象(如塔克文的罂粟花、科利奥拉努斯是一个像地米斯托克利那样的乞援人、法比乌斯家族的300人中仅有1人生还、卡米鲁斯的祈祷等)是由直接了解希腊文献史料后产生的，将它们置于希腊化时代之前不太明智。

第二，这些传说的其他特征几乎无法与诗歌形态更早时期的固定化调和。科利奥拉努斯传说最古老的版本，例如在法比乌斯·皮克托汇集的版本中，他是在即使不幸福，但仍算平静的晚年去世的。^④这让

^① 关于狄奥克莱斯，请见我在 *JRS*, 33, 1943, p. 102 的评论。

^② 关于 Callim., *Dieg.*, V, 25, 请见 R. Pfeiffer, *Callimachus*, I, 110, 以及 II, 114 重要的订正(因此与埃特鲁利亚人的战争及荷拉提乌斯·科克勒斯受伤残疾之事，在卡利马库斯的[诗歌中]有叙述 [*Bellum igitur Etruscum et Horatii Coelitis πήρωσις a Callimacho narrata esse possunt*])。卡利马库斯足以证明 J. M. Nap, *Die Römische Republik um das J. 225 v. Chr.*, Leiden, 1935 观点的虚弱。

^③ 阿尔特姆的理论首次在 *Griechische Götter im alten Rom*, 1930, p. 13 提出，也请见 *Römische Religionsgeschichte*, Sammlung Göschen, 1956, II, p. 45。请见 Wilamowitz, *Glaube d. Hellenen*, II, pp.329-330; Walde-Heomann, *Lat. Etym. Wört. s.v. "Iuturna"*。V. Basanoff, *Evocatio*, 1947, p. 152 ff. 在许多方面赞同阿尔特姆的看法。

^④ 请见 H. Peter, *Hist. Rom. Rell.*, I, 2nd ed., p. 32, fr. 17, from Livy II, 40, 10。参见 Cicero, *Brut.*, 10-11, 41-43 富有说明力的段落。E. Pais, “Intorno alla genesi della leggenda di Coriolano”, *Studi storici*, 3, 1894, pp. 71-91, 263-282。该文对蒙森的看法并无完善，但他的设想——法比乌斯·皮克托可能与法比乌斯家族的传统在克雷莫纳战役中的当前形态有关系——值得注意，见 *Studi Storici*, 3, 1894, pp. 339-352。在 *Storia di Roma*, I, 1st ed., 1898, p. 500 中，帕伊斯对科利奥拉努斯传说提出了另一种解释。E. Ciaceri, *Le origini di Roma*, pp. 366-369 将科利奥拉努斯传统作为本质上真实的东西接受了。也请见 E. T. Salmon, *CQ*, 24, 1930, pp. 96-101。

标准的故事系加图之前的民谣传递下来的说法变成不可能。关于霍拉提乌斯兄弟和库利亚提乌斯兄弟的故事，古人自己都发现他们难以确定到底谁是罗马的敌人，谁是罗马的保卫者。^①我们可能会想，如果有诗歌，这个问题就彻底清楚了。维吉尼亚的故事以大量复杂的法律上的精微差别为前提，它们不可能源自一首诗。^②

240

第三，这些传说在有些人的描述里起源于贵族，在另一些人的描述里起源于平民，因此证明它们不属任何一方。科利奥拉努斯是个暴烈的贵族，却属于马尔奇乌斯氏族，在历史时期，它是个平民氏族，而这一点尚未得到令人满意的解释。^③维吉尼亚是个贵族，其未婚夫却是平民。其他“诗歌”故事中，多数未涂上政治激情色彩，而我们自然会认为公元前5—前4世纪的罗马人具有政治激情。这并无决定意义，但使得现有形式的传说的年代更有可能推迟至公元前3世纪。

第四，我知道，指出我们的史料仅仅把“男人的功业”(*gesta virorum*)作为颂歌的主题，而女性在我们的传说中地位突出，似乎“是一种极其不可信的迂腐”(*una pedanteria appena credibile*, 复述德·桑克提斯的话语)。但这就是我们的史料所说的，而我认为，在人们的宴会上有把妇女排除在外的规矩并非不可能。果真如此，则克罗埃利娅(Cloelia)、鲁克莱提娅(Lucretia)和维吉尼亚就被从民谣的世界中剔除了。

第五，如果我们的“颂歌”有一个潜在的主人公，那他就是阿提利乌斯·莱古鲁斯(M. Atilius Regulus)。^④可惜他的年代太晚而不可能。我们看到的有关他的“农神颂歌”为现代的伪造。准此而论，有关该传说的“诗歌”与“诗歌的”史料毫无关系。关于他的这种真实情况也可

^① Livy, I, 24, p. 1. 参见 Münzer, P-W, s.v. “Curiatius” 和 “Horatius”, col. 2322。有关 G. Dumèzil, *Horace et les Curiaces*, 1942 的看法，参见 H. J. Rose, *JRS*, 37, 1947, p. 185。也请见 F. Bömer, “Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom”, *Archiv. f. Religionsw.* Beiheft I, 1943, 以及 G. Demèzil, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-européens*, 1956, pp. 25-39。

^② 参见诸如 P. Noailles, *Fas et Ius*, Paris, 1948, pp. 187-221 等。确定有关维吉尼亚最初的传说是否适合纳入一首民谣，并非我们的任务。

^③ F. Münzer, P-W, s.v. “Marius”, col. 1536; W. Schur, *ibid.*, Suppl. V, s.v. “Marcius” (该文取代了他此前发表于 *Hermes*, 59, 1924, pp. 451-453 的研究成果)。O. Schönberger, *Hermes*, 83, 1955, pp. 245-248 (追随了 W. Aly, *Livius und Ennius*, 1936, p. 37 的看法)试图确定李维乌斯对恩尼乌斯的借鉴，而恩尼乌斯可能模仿了《伊利亚特》第9卷第526行以下。

^④ 帕伊斯反驳“这种阿勒曼尼式的论证”(*gli argomenti alemanni*)以赞同该故事真实性的努力，更多地是出于爱国情绪而无说服力(*Ricerche sulla storia di Roma*, IV, 1921, pp. 411-437)。现请参见 F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, I, 1957, pp. 92-94。

能同样适用于其他所有“诗歌”的主人公。

上述思考或许足以证明,所谓罗马历史诗歌的情节曾是公元前300年之前诗歌的主题的说法,仍存在疑难。更深入的思考,会从其他方面限制民谣理论的重要性:

第一,这些诗歌的主题中,许多显然与地方传统、个人纪念物和崇拜地有关。有关霍拉提乌斯家族的故事与妹妹门(*tigillum sororium*)和墓地(*sepulcra*)有关,克罗埃利娅的故事与骑士雕像(*statua eques-tris*)有关;莱吉鲁斯湖战役的故事与对卡斯托尔和波鲁克斯新的崇拜有关;科利奥拉努斯的故事与福尔图娜·穆利布利斯神庙有关。^①这意味着此类故事的保存源自它们与仍可见的物体的联系而非它们的文学形式。

第二,总体上看,罗马传统被整齐地分为两个部分:有关王政时代的非编年史传统和有关共和国的编年史传统。“诗歌”的主题在非编年史部分并不流行,罗马的国王们(也许第一个和最后一个例外)或许不如共和国最初的100年那么有诗意。这无疑与下述事实有关:罗马人对他们的国王不算太温和。但结果是“诗歌”与编年史传统密切交织在一起。把“民谣”与“编年史”分离开的尝试注定是玄想且无足轻重。我们没有理由相信,李维是第一个拥有诗人灵魂的编年史家。然而,即使我们只有狄奥尼修斯的资料,罗马历史中某些民谣般的细节也是充足的。

241

三、超越尼布尔的理论

尼布尔的理论中毕竟仍有某种东西。(我相信)“颂歌”确实存在,而且消失的速度之快已经达到影响罗马历史传统的程度。有关罗马

^① 这里只要参考P. Franccaro, “La storia romana arcaica”, 1952, 载 *Opuscula*, I, 1956, pp. 1-23就足够了,尤其是第20页,也请见 *JRS*, 1957, pp. 59 ff. 对一个情节做出分析的精彩例证是O. Gigon, “Zur Geschichtsschreibung der römischen Republik”, *Festschrift A. Debrunner*, Bern, 1954, pp. 151-177。关于塔佩岩这个特别困难的问题,请见 Momigliano, “Tre figure mitiche”, *Pubblicazioni Facoltà Lettere Università Torino*, 1938, pp. 23-28的书目。后来的书目见 G. Dumézil, *Tarpeia*, 1947, pp. 249-291; F. Gansiniec, “Tarpeia”, *Acta Soc. Arch. Polon.*, I, 1949; S. Weinstock, *JRS*, 45, 1955, p. 239 [A. La Penna, *Studi Classici e Orientali*, 6, 1957, pp. 112-133; G. Devoto, *Studi Etruschi*, 26, 1958, pp. 3-16]。

历史的某些“诗歌的”细节可能来自于诗歌。但这些模糊不清的可能性,无法掩盖下述事实:这个理论不再具有任何实际意义。佩利佐尼乌斯所以提到“颂歌”,是为了与历史怀疑主义对抗。我相信,现在它不再是问题。即使它仍是问题,我们也能用更好的论点支持佩利佐尼乌斯。不过,尼布尔所以夸大“颂歌”的重要性,是因为他认为,在很大程度上为贵族支配的传统中,它是平民观点的代表。他所以把罗马平民理想化,是因为他认为,他们与他自己时代的狄特马尔森(Dithmarschen)的农民非常相像,与制造革命的法国暴民非常不同,而且因为法国暴民的怪诞,在1830年12月的一个寒夜里,引发了夺去尼布尔生命的那场病。^①对尼布尔来说,“颂歌”是古风时代罗马政治和爱国热情的真实表达。我们中谁也不会真正地赞同他下述看法:我们所拥有的罗马的传说,被涂上了后来编年史家们多少有些陈腐的爱国主义的色调。^②

因此,对理解罗马史学的形成来说,民谣理论早就不再具有实际的贡献。事实上,如果一直让其处于前沿,则可能掩盖罗马史学更加重要的一个方面。编年史家们的作品都以前人为基础,得以对过去的传统加以选择、合并与统一,并取得了相当程度的成功。一种模式因此创造出来,仅有非常少的、无法嵌入其中的资料得以免遭湮没厄运。马斯塔尔那被一位皇帝从埃特鲁利亚传统中发掘出来,这位皇帝

^① *Lebensnachrichten über B. G. Niebuhr*, III, 1839, p. 299称,“对尼布尔产生强烈作用的最后的政治事件,就是查理十世政府的垮台,那间接造成了他的去世”(Der letzte politische Vorgang an welchem Niebuhr lebhaften Anteil nahm, war der Process der Minister Carls X, er wurde mittelbare Veranlassung zu seinem Tode)。

^② J. C. H. Steenstrup (科克斯英译), “Some remarks on historical truth in ballad poetry”, in *The Medieval Popular Ballad*, Boston, 1914, pp. 237-251. 我对他的评论很感兴趣。在其他事情之外,作者尤其指出,在许多德语国家,对讽刺民谣的创作会施以重罚。他还提到,在冰岛的立法中,人们发现了禁止创作涉及个人的诗歌的条文,哪怕其中不包含任何讽刺(不过两行是许可的)。参见 Hyperides 2 (40 in Phil. 3)有关雅典的说法。我常常好奇十人团的立法是否与罗马民谣的衰落和终结有关。参见 *JRS*, 32, 1942, p. 122。

关于民谣诗歌的类型,参见诸如 W. M. Hart, *Ballad and Epic*, Boston, 1907; F. E. Bryant, *A History of English Balladry*, Boston, 1913; W. J. Entwistle, *European Balladry*, Oxford, 1939, reprinted 1952; Ph. A. Becker, “Vom Kurzlied zum Epos”, *Zeitschrift f. französ. Sprache und Literatur*, 63, 1940, pp. 299-341, 385-444等。我不曾读到 W. von Scholz, *Die Ballade*, Berlin, 1942。

的妻子中有一位具有埃特鲁利亚血统，并以此为傲。^①马斯塔尔那之所以必须被看成和塞尔维乌斯·图利乌斯是同一个人，仅仅是因为在传统的罗马史模式中，已经没有任何位置留给他。^②皇帝克劳狄的埃特鲁利亚研究所产生的另一后果，可能是早期帝国时代的作家们已经意识到一种传统的存在，根据这一传统——并非对克罗埃利娅和穆奇乌斯·斯凯沃拉不敬——波尔森那事实上控制了罗马。罗马与迦太基之间的条约，因波利比乌斯幸存。^③高卢人占领卡皮托林山的传统，似乎已为西利乌斯·意大利库斯(Silius Italicus)所知，且可能溯及恩尼乌斯，虽然它并不一定与事实相符。^④只有特奥弗拉斯图斯提到过公元前300年之前罗马人对科西嘉的远征。甚至对迦太基神灵的“祈祷”也不曾在罗马编年史的叙述中保存下来，只有在马克罗比乌斯的作品中才能读到它，而他的记载来自塞莱努斯·桑摩尼库斯(Serenus Sammonicus)。^⑤

从非编年史传统极少的现存资料中，我们至少认识到，如果我们能够完全掌握希腊与埃特鲁利亚有关早期罗马的史料，还有那些罗马诗人与古物研究者的史料——在撰写他们自己城市的历史时，他们曾

^① 请见 J. Heurgon, "La vocation étrusco-romaine de l'empereur Claude", *C. R. Acad. Inscr.*, 1953, pp. 92-97。这是一篇非常重要的论文。

^② 请见我在 *JRS*, 36, 1946, pp. 198-199 的评论，该文讨论了 S. Mazzarino, *Dalla monarchia allo stato repubblicano* 一书。Pareti, *Storia di Roma*, I, p. 312; J. Heurgon, *Historia*, 6, 1957, p. 75 追随了马扎利诺的观点。它们的最终来源是 Niebuhr, *Röm. Gesch.*, II, 1st ed., p. 529。如众所周知，德·桑克提斯企图把马斯塔尔那与波尔森那等同起来，见氏著 *St. dei Romani*, I, p. 447，但请见 Fraccaro, *Opuscula*, I, pp. 13-14。关于波尔森那，参见 Tac., *Hist.*, 3, 72; Pliny, *NH*, 34, 139。

^③ 关于这个条约，请见 Perizonius, *Dissertationes*, VII, p. 696; 但不应忘记 De Beaufor, *Dissertation*, 1st ed., pp. 33-43; 2nd ed., pp. 33-40。

^④ 参见 O. Skutsch, "The Fall of the Capitol", *JRS*, 43, 1953, pp. 77-78 [参见 M. J. McGann, *Class. Quart.*, 51, 1957, pp. 126-128 以及 J. Wolsky, *Historia*, 5, 1956, p. 44]。

^⑤ 关于科西嘉远征，见 Theophrastus, *Hist. Plant.* 4, 8, 2; 参见 S. Mazzarino, *Introduzione alle guerre puniche*. Catania, 1947, p. 89; Macrobius, III, 9, 6。桑摩尼库斯(公元3世纪初人)引用 *Furi vestustissimi libri* 作为其史料来源。Wissowa, P-W, s.v. "evocatio" 认为，迦太基对诸神的“祈祷”是桑摩尼库斯的伪造，但 Horace, *Carm.*, II, 1, 25 所说“朱诺以及其他对非洲人更加友好的女神，无力地撤退了”(*Iuno et deorum quisquis amicior Afriis inulta cesserat impotens*)，表明他似乎已经知道这件事，弗兰克尔(Ed. Fraenkel)一度向我指出过这一点。参见他的 *Horace*, 1957, p. 237。M. Hertz, *Fleckensens Jahrbücher*, 85, 1862, p. 54 曾就弗利乌斯(Furius)做出推测(为公元前136年执政官 L. 弗利乌斯·菲利乌斯?)。参见 V. Basanoff, *Evocatio*, 1947, p. 4。巴萨诺夫提供了其他书目。加巴(E. Gabba)提醒我说，D. Mustilli, *Il Museo Mussolini*, 1939, 15 所发表的共和国时代一幅画的神秘残篇，所传达的事件似乎是文献传统不了解的(参见 CAH, IX, p. 825)。

使用非常规的史料——我们对早期罗马历史的了解将会多么的不同。在深入思考后，蒙森对民谣理论的怀疑，似乎是合理的。但蒙森未能解释选择的过程，在此过程中，编年史家层累地建构了他们民族的历史。蒙森认为，早期罗马的历史中，唯有政制史是真实的。现在我们能够看到，被编年史家们拼在一起的政治和军事史，本质上与政制史并无不同。两者都包含许多真实的因子，但两者都是对更早材料进行选择性安排的结果。尼布尔之后一个半世纪的经验，证明通过对编年史传统与幸存于它之外的有限证据的比较，我们可以期待的东西，较之把最早的因素从编年史传统本身分离出来的尝试，要更有用些。^①

^① 本文在与弗兰克尔、贾里佐、斯库施(Skutsch)、廷帕纳罗和温斯托克(S. Weinstock)的讨论中受益良多[现请参看A. Rostagni, *Riv. Filologia*, 36, 1958, pp. 100-101和F. Castagnoli, *Studi Mater. Storia Relig.*, 30, 1959, pp. 109-117]。

罗马的“野蛮人”与罗马的“英雄”*

如今那是个著名的故事了。当有人告诉在哈佛大学的加埃塔诺·萨尔维米尼(Gaetano Salvemini)，说维科《新科学》的英语全译本即将出版时，他的热情无以复加，“英语是一种忠实的语言。关于维科，将不会有任何东西剩下”(*L'Inglese è una lingua onesta. Di Vico non rimarrà nulla*)。这是一位意大利实证主义者对意大利唯心主义传统使用和滥用维科的抗议。但维科的著作，如同比其唯心主义的解释者活得更长那样，甚至也比它的英译者活得长。作为历史领域少有的伟大思想家之一，他仍让他自己的史学家无法把握。首要的困难是弄清他所处的准确的历史背景。在本文中，我首先会提出一个相当武断的结论，确定在我看来他在18世纪早期意大利思想中的地位。接着我将更准确地说明他的地位，特别会参考《新科学》最后的版本。最后，在本文末尾，也是最长的部分，我会就维科对早期罗马史的解释做出评论。各位必须明白，在各个点上，我提出的不过是一个有固定习惯的读者的印象，他读过维科本人同样读过的那些古物研究著作。^①

*原载 *History and Theory*, V, 1, 1966, pp. 3-23。

① 关于维科约1947年之前的文献可以在价值无限的B. Croce and F. Nicolini, *Bibliografia Vichiana*, Naples, 1947-1948中找到。那之后到1958年之前的文献，在Vico, *Opere*, edited by Paolo Rossi, Milan, 1959, pp. 41-48中颇为齐全。我了解的后来的著述中，只有部分在下文里会提到。对理解《新科学》来说，F. Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza Nuova*, 2 vols., Rome, 1949-1950当然是必需。在尼科利尼本人的著述中，*La religiosità di G. B. Vico*, Bari, 1949对本文的主题来说是基本的，参见L. Bulferetti, *Annali Facoltà Lettere Cagliari XIX* (1952)的讨论以及新的文本。

坚巴提斯塔·维科在他自己那个时代的孤独绝对真实,其程度可与斯宾诺莎(Barush Spinosa)在他自己时代相当,而且这种比较还不限于外表。当然,尽管维科很少征引斯宾诺莎的著作,但它们始终不曾远离他的思想。在《新科学》第1版(1725年)中,我们甚至不用读完第一段,就能发现暗指斯宾诺莎之处:“我们希望有一种超出自然的力量……自然的力量只能在上帝那里发现,而上帝岂不就是自然本身。”^①斯宾诺莎最终为《新科学》第2版(1730年)的几何特征(*mos geometricus*)提供了模板。

斯宾诺莎否认神圣历史与世俗历史的区别,因此也就暗示他否定了犹太教和基督教两者的真理性,结果使自己陷入孤立。维科所以发现自己孤独,是因为他试图重新确立希伯来人和异教徒之间的界限。18世纪早期,这几乎是一个谁也不愿付出的代价。这个代价就是,在人类起源问题上,他承认《十二表法》和《荷马史诗》拥有与《圣经》同等的权威。自基督教取得胜利以来,《圣经》已经拥有了那种权威。

维科关注的问题的性质,本身就迫使他与同时代人分道扬镳,他们讨论的是笛卡尔(Descartes)和贝克莱(Berkeley)、莱布尼兹(Leibniz)和冉森派以及国家与教会的关系。基于同样的原因,他日益对博学派的问题丧失兴趣,那是当时大多数意大利与法国学者沉迷的事情。对于流行的埃特鲁利亚人研究、《殉道者行传》(*acta martyrum*)真实性的研究,他不曾做出任何贡献。困扰他的问题,是在一两代人之前新教的圈子中已经有过详尽阐述的;他全部的资料,在表面上也是年代错乱的,而且对天主教来说,本身就是可疑的。如同在法国一样,意大利知识界当时盛行的兴趣,肯定不同于他本人的。依靠对理性的信任(来自笛卡尔),以及对历史批判方法的信任(来自马比荣[Mabillon]),法国和意大利最优秀的思想家都忙着用现代的方式重振天主教的世界观。关于人类早期阶段的思考,关于民族和神话早期迁移的思考,被考古探索、在中世纪图书馆中进行的研究以及物理学和

^① 原文为“Disideriamo esservi una forza superiore alla natura...la quale unicamente è da ritrovarsi in un Dio che non sia essa natura”。

数学上的精确研究所取代(甚至有关埃特鲁利亚人和皮拉斯吉人的假设,尽管在我们看来异常荒唐,也建立在新近获得的考古证据基础上。事实上,这是第一个进行系统发掘的时代)。

如果维科仅仅是喜欢一两代人之前而非他本人时代的问题,他还不会那么孤立。毕竟他关注的《圣经》式历史是广泛共享的兴趣,同时代的许多意大利人相当明显地也在思考《圣经》作为事实与信条的价值,甚至也就此写作。像维科一样,他们也意识到,17世纪后半期,各种理论在持续地质疑基督教信仰体系中《圣经》独一无二的地位。斯宾诺莎的著作在意大利各处流传,既有印刷本,也有手稿本。我们或许应提醒自己,詹农(Giannone)就从他们的老师奥利西奥(Domenico d'Aulisio)那里继承了一份斯宾诺莎《伦理学》的手稿本,而奥利西奥是维科的同事,是《关于亚述哲学与神学起源的一些推论》(*Ragionamenti intorno ai principi della filosofia e teologia degli Assiri*)一书的作者。斯宾诺莎的研究正确地被视为极其极端且极其危险的类型,它模糊了神圣和世俗历史的界限,常常承认异教徒在道德与宗教观念上要优于犹太人。对他那时的人来说,德拉佩雷雷(La Peyrère)、马尔沙(Marsham)、斯宾塞(Spencer)、维茨(Wits)、于埃等人的著作也是最知名的,我们可以看到维科战斗的对象正是他们。我们越是超出18世纪初印刷的文本而进入到未印刷的论著与书信中,就越能意识到,意大利学者们为神圣历史与世俗历史的关系问题付出了多少时间,它们是维科思想的根源。

255

在那不勒斯王国,这点尤其真实。1707—1734年间奥地利对其25年的统治,代表了一个文化重新转向中欧的时代,也完全是一个享有较大自由的时代。在那些年里,维科正忙于写作和改写他的《新科学》,安东尼奥·科斯坦提诺(Antonio Costantino)——那位来自卡斯特罗维拉利(Castrovillari)的修道士,领着属于桂冠诗人的年金,生活在维也纳。约1730年,他写出了一部《关于神圣世界亚当式思考的哲学》(*Philosophia adamito-noetica divina mundana*)论著。在该书中,他再度回应了17世纪原始哲学的观念,它们由闪(Shem)、含(Ham)和雅弗(Japhet)一视同仁地传给世界上所有民族。摩西、毕达哥拉斯和桑

库尼雅同(Sanchuniathon)的学说都由它独立生成。詹农当时也在维也纳,阅读过科斯坦提诺的部分手稿,并且立刻意识到,如果科斯坦提诺是正确的,则基督教就不是必要的了。“如果这个问题应当接受这样的考察,则我强烈地怀疑这些自由派的作家,尤其是其中英格兰的以及几个荷兰的与德国的作家……赢得了他们的案子”。^①这里暗示的英国自然神论者可能超出了维科参考的范围。我知道他甚至不曾间接地知道托兰(Toland)的著作。但詹农的批评与维科的关注点相符。科斯坦提诺的论著与詹农对它的评论仍未发表尚且不为人所知的事实(只是在最近,它们才得到利库佩拉蒂[G. Ricuperati]的考察,他是都灵研究詹农手稿的年轻学者),并不影响下述观点:到目前为止,维科努力的方向与其他学者是共同的。^②

要解释把维科与有着类似兴趣的其他学者分开的原因,我们就必须回到他引入神圣历史与世俗历史中的特殊的二元主义。他把所有的道德与理性都归于神圣历史一边,而在世俗历史中发现了非理性本能、不羁的想象力和狂暴的不公,造物主知道如何把这些力量引向它们自己的目标。维科的解决方案从当时天主教的立场看是否正统,与这里无关,因为并无任何教会权威挑战他的正统性。即使他的论证在宗教信条正确性的某些方面遭到过个别学者(如乔万尼·弗朗切斯科·菲内蒂[Giovanni Francesco Finetti]和达米亚诺·罗马诺[Damiano Romano])的怀疑,他也得到了其他学者的辩护,而这是一个普通的游戏。重要的地方在于,他的理论并未真正让一般的天主教学者感兴趣,自由派和极端反教廷派的学者也如此。正统派喜欢用异教的学问来支持自己的《圣经》,他们很快就发现,维科几乎总是拒绝承认异教史料存在对《圣经》讲述的事实的歪曲。自由派和反教廷派希望攻击教皇权威,他们注定会发现,维科全方位地接受了教皇的权力。虽然维科的《新科学》轻松地通过了教会的审查,詹农的《天、地、人三种统治的历史》(*Triregno*)则在大约150年后才出版。尽管《三种统治的历史》在路径和资料上与《新科学》极其相似,但前者只讲了一个故事,而

^① 原文是:“se la cosa si vorrà ridurre a questo esame, dubbito forte che gli scrittori libertini e spezialmente gli inglesi e qualche olandese e germano ... non abbiano vinta la loro causa”。

^② 参见利库佩拉蒂发表于 *Rivista Storica Italiana*, 1965 的文章。也请见 F. Nicolini, G. B. Vico e Ferdinando Galiani, Naples, 1952, p. 66。

且这个故事以“地上的国家”(*civitas terrena*)开头，以“天上的国家”(*civitas coelestis*)续之，以“魔鬼的国家”(*civitas diaboli*)即“教皇的统治”(*Del regno papale*)终篇。^①

维科赋予《旧约全书》过大的重要性，而给予《新约全书》的分量太少，因此对他同时代的意大利人没有意义。但后来的18世纪与19世纪初，由于各个国家的起源较人类的起源更让人感兴趣，蒙昧与文明的调子成为历史学的伟大主题之一。《荷马史诗》与《十二表法》被承认为独立于《圣经》的最为重要的两份文献。甚至维科都认为属于古风时代特征的非理性的思考方式，也让越来越多的学者觉得可以接受了。于是，维科被欢呼为他们的先驱者，尽管他们在意的并非世俗历史与神圣历史一清二白的分离，但他们接受了他关于世俗历史乃真正历史观的看法。层次不同的浪漫派、反教廷派和泛神论者，成为了19世纪欧洲舞台上维科主要的再发现者。^②他们把维科关于神圣历史与世俗历史这个古老冲突新奇而富有创意的解释，变成了一种前黑格尔式的历史哲学。

二

257

(一)

《新科学》第2版的最终形态——它1744年出版时维科已去世数月——当然并非作者能够最终看到的文本。约自1740年以降，维科

^① 关于总体的文化背景，除 G. Maugain, E. Garin, *La Filosofia*, Milan, 1947 外，请见 B. De Giovanni, *Filosofia e diritto in F. D'Andrea*, Milan, 1958，以及下文引用的巴达罗尼的著作。更概括的论述见 H. Benedikt, *Das Königreich Neapel unter Kaiser Karl VI.*, Vienna, 1927; R. Colapietra, *Vita pubblica e classi politiche del viceregno napoletano*, Rome, 1961。也请见 F. Liotta, “Aulasio, Domenico”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IV, 1962 的书目以及 P. Piovani, “Il pensiero filosofico meridionale tra la nuova scienza e la Scienza Nuova”, *Atti Accad. Scienze, Lettere ed Arti in Napoli*, LXX, 1959, pp. 77-109。

^② 关于其特殊的意大利背景，始自 J. 德·迈斯特(J. de Maistre)，见 E. Gianturco, “J. de Maistre and G. B. Vico”, Ph. D. thesis, Columbia University, 1937。看到维科在天主教的浪漫派中受欢迎，并不让人惊奇。主要的文本是托马塞奥(N. Tommaseo)关于维科的著作(关于该书，请见 *Bibliografia Vichiana*, II, p. 600)，它由布鲁尔重新编辑，都灵 1930 年出版。也请参见 C. Marini, *G. Vico al cospetto del sec. XIX*, Naples, 1852。关于维科与黑格尔，请见 E. De Neri, *Romanische Forschungen*, LXII, 1950, pp. 277-293 的重要评论，它的基础是 G. Gentile, *Studi Vichiani* (2nd ed., Florence, 1927), pp. 149-165。

就已经只是他从前的自我的一个影子了。如他的传记作家告诉我们的,在生命的最后几年,“他已经无法如他生病初期那样,还能够为聆听拉丁作家感到愉悦了,那是他忠诚的真纳罗(Gennaro)念给他听的。他会一整天都坐在屋子的一个角落里,不仅平和,而且安静”。但疾病并非维科异常忽视他的同时代人作品的理由。《新科学》中,很少有利用欧洲1700年之前的学问所提供的工具无法写出的东西,有限的几处对后来作品的提及,通常都是不必要的,偶尔还仅仅是为了吹捧(例如,他提到了帕多瓦教授尼科洛·孔奇纳[Nicolo Concina]的《自然法与万民法的形而上学学理》[*Iuris Naturalis et gentium Doctrina metaphysica*]。1729年,维科自得地宣布,“二十多年以前,我便最终决定不再阅读任何书”(*stabilimmo finalmente da ben vent'anni fa di non leggere più libri*),肯定非常接近真相。^①他所以采取这种态度,可能包含语言的因素。他缺乏阅读英文与法文的能力,使他无法接触当时许多重要著述的原文,让他只能完全依靠意大利语和拉丁语杂志上发表的摘要。但维科对意大利语书刊同样漠不关心,而意大利语是在经过多次犹豫后,他才下决心努力掌握的语言。1726年,一位锡耶纳的访问者对另一位锡耶纳人评论道:“在他用我们的语言说话的时候,总是这样装腔作势,以致沦为了一个彻头彻尾的讨厌鬼”(*Parla con tanta affettazione nella nostra lingua che degenera in un vero seccatore*)。^②对一个如此渴望得到当时人认可、如此期望保持人际交往——他感到自己被剥夺了那种交往——的人来说,维科对当时学术世界的无知具有双重的意义。有一封维科的信,而且是一封著名的信件,清晰地凸显了这种状况。1725年,在接到《新科学》第1版时,法国耶稣会士爱德华·德维特利(Edouard de Vitry)邀请维科给《特雷武杂志》(*Mémoires de Trévoux*)提供关于那不勒斯和西西里学术的报道。维科回信称,那个岛上确实有掌握着每一种知识或技艺的人(*de' letterati di quell'isola qui non si ha affatto contezz' alcuna*),但他对西西里一无所知。至于那不勒斯,他只能提供一些不好的消息。智者(而且他说的这个智者是维科)对这个学术共和国即将走向终点感到满

^① F. Nicolini, *La Giovinezza di G. B. Vico*, Bari, 1932, p. 133.

^② F. Nicolini, *Giovinezza*, p. 165. 维科的母语当然是那不勒斯方言。

意。西班牙王位继承战争已经结束,那是一场可与第二次布匿战争或亚历山大远征并提的战争,可是,没有任何一个国王愿意为用拉丁文写作那场战争的官方历史支付报酬。既然国王们对他们自己的光荣以及拉丁文体的保护如此漠不关心,那拉丁文图书价格的下降,还会让任何人感到惊奇吗?居塞佩·瓦勒塔(Giuseppe Valletta)图书馆30年前还值3万斯库狄,如今只能以14000出售(维科本人过去很重视它)。法国也不能置身衰落之外,如果杜布瓦主教图书馆缺乏愿意整体购买它的业余爱好者,则它只能被分解了。在所有的科学之中,耗竭都历历在目。笛卡尔已经毁灭了哲学;对通俗拉丁语的迷信(维科谨慎地称之为“对通俗本《圣经》……合理的信仰”,“适当的休憩更胜于拉丁文版的《圣经》”[*ragionevole riposo sopra...la version vulgata*]),已经消灭了天主教国家对东方研究的兴趣。罗马法学仅仅在荷兰得到培育,而且甚至在那里也不兴旺。因此,百科全书和辞典的大量出现,让维科想起了拜占庭的编书。结果,旧书豪华的重印本犹如“可口的调味酱”(*salse saporose*),不过意味着让那些不再新鲜的东西变得能下咽而已。维科的结论是,那个世纪的天才不过是重复过去的陈词滥调,而不是掌握旧的以发现新的。^①

(二)

这个宣言等于向新的笛卡尔哲学文化宣战,并且和他选取4位大师(柏拉图、塔西佗、培根和格老秀斯)作为走向《新科学》向导的路径相一致。在实践中,维科很少利用柏拉图和塔西佗的作品,他们仍停留在古典的风景画中,一位把人类想象为他应该是的样子,另一位则把人想象为他当时的样子。但他从16—17世纪博学的著述中汲取资料,并从它们那里获得问题。幸亏有了克罗齐和尼科利尼的研究,对于维科所读的书,我们现在的了解,可能要好于其他任何一个意大利学者所读的书,其中包括但丁。即使如此,我们仍然难以把维科所读的书与他听说的书区分开来,难以把他读过而误解的书与他没读过而误解的书区分开来。众所周知,维科的误引几乎无法穷尽。对于一个在自己的房间中工作,周围是这个那不勒斯人的8个孩子,还要经常

^① 这封信可获取的文本请见诸如 *Opere*, ed. P. Rossi, p. 225 等。

259

接待访客的人,我们也几乎不能期待任何其他东西了。一个经典的例证,是他对自己的犹太人朋友《自传》的引用。此人是居塞佩·阿提亚斯(Giuseppe Athias),风趣的来航(Lehorn)人,在传播《新科学》第1版中曾做出过贡献。^①维科称,“他与他的友谊始于”那不勒斯,并解释道,“在那个时代的希伯来人中,阿提亚斯据称是研究教会语言最有学问的,他校勘并在阿姆斯特丹出版的《旧约全书》可以证明,那部作品为他在学术圈子中赢得了喝彩”。可惜,维科提到的那部出版于阿姆斯特丹的《旧约全书》的校勘者约瑟夫·本·亚伯拉罕·阿提亚斯,是一个完全不同的人,比1661年早了两代人。

然而,重要的是维科熟悉的书的类型,这点倒是容易确定。写作《新科学》时,他对17世纪学问的三个方面感兴趣,两种可被描述为源自培根的新学问,第三类肯定最好以格老秀斯本人为代表。维科阅读、听说过关于古代史年代学的著述,关于犹太—基督教启示与异教徒智慧的关系的著述,以及关于自然法最初的证据。更重要的是,维科很清楚地意识到,三类研究中的任何一种,都与其他两种紧密联系在一起,并且暗示着其他两种。接受埃及人和中国人关于年代学的说法,不仅意味着要质疑《圣经》传统年代的可靠性,而且要怀疑犹太人对异教徒的优越地位。另一方面,如果可靠的宗教知识(甚至包括对神圣的三位一体的信仰)被隐藏在埃及的象形文字和东方其他文献之中是真的,则《圣经》的独特价值就自动变得可以质疑了。最后,维科意识到了把自然法原理的知识归于最古老的异教民族的危险。如果人们把他们的神话和信仰寓意化,并且将一种秘密智慧归于它们,则要在野蛮人中发现道德原则,无疑就会变得容易。但要抵制格老秀斯的说法(维科的观点与他不同)——即使上帝不存在了,他的自然法理论仍然是真实的——相应地就会更加困难。

(三)

当然,《新科学》对于这些可以异议的信条的分类不是那么整齐,我的概述与维科的习惯正好相反,因此我觉得必须提供一个《新科学》

^① 请见真卡雷利(L. Gencarelli)发表于 *Diz. Biogr. Degli Italiani*, IV, 1962 的文章,以及尼科利尼对该文的补充,载于其编辑的 *Autobiografia*, Milan, 1947, pp. 184-190。

真实风格的样本。样本从 1730 年版本的补充中取来，该版本直到尼科利尼校勘后才出版，“这些思想应当会马上推翻塞尔登 (John Selden) 的体系，后者宣称，永恒理性的自然法已经由希伯来人教给了异教徒，其基础是上帝传给诺亚之子的七条戒律；它们也应当会推翻博沙尔的《法勒格》(Faleg)，因为博沙尔坚持认为，神圣的语言已经由希伯来人传播给了其他民族，然后在他们中间被败坏和腐蚀了。最后，它们应当推翻于埃的《福音的证明》(Dimonstrazione evangelica)（他亦步亦趋地追随博沙尔的《法勒格》，犹如博沙尔的《法勒格》亦步亦趋地追随塞尔登的体系一样），在该书中，最博学的绅士企图让人们相信，那些寓言是被异教徒、特别是希腊人改造和败坏了的神圣故事”。^① 塞尔登、博沙尔和于埃是 17 世纪努力降低犹太人与异教徒之间区别的良好代表。他们不同程度地试图证明，甚至在亚伯拉罕以前，或至少是在他之后不久，真正的宗教的基本因素已经被传给了诺亚所有的后代。值得注意的是，维科所选择的代表中的第一位是一个清教徒，第二位是法国的加尔文派信徒，第三位则是声誉可疑的天主教主教。他显然没有意识到比于埃激进得多的意见，那是托兰在其《犹太教的起源》(Origines iudaicae sive Strabonis de Moyse et Religione iudaica historia berviter iuulistrata) 中提出的，目标是针对于埃。在那里，摩西被转变成为一位泛神论者，“如果放在最近的时代，他就是斯宾诺莎”(sive, ut cum recentioribus loquar, Spinosista)。^②

在对 17 世纪学问异端意义的评价中，维科肯定将他之前对某些

^① 原文是：“Le quali cose tutte ad un colpo devono rovesciar il sistema di giovanni Seldeno, il quale pretende il diritto naturale della ragione eterna essere stato dagli ebrei insegnato a' gentili sopra I sette precetti lasciati da Dio a' figliuoli di Noé, devono rovesciare il Faleg di Samuello Bocarta, che vuole la lingua Santa essersi propagata dagli ebrei all' altre nazioni e tra queste fosseti difformata e corrotta; e finalmente devono rovesciare la Dimostrazion evangelica di Daniello Uezio, che va di seguito al Faleg di bocarto, come il Faleg del Bocarto va di seguito al sistema del Seldeno nella quale l'uomo eruditissimo s' industria di dar a credere che le favole siano sagre storie alterate e corrotte da' gentili e sopra tutti da' greci”。引自 Scienza Nuova Seconda, ed., F. Nicolini, Bari, 1942, II, 180。

^② 这里只要提到 F. E. Mmanuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Mass., 1959, pp. 149-167 以及他后来的著作 *I. Newton, Historian*, Cambridge, Mass., 1963; E. Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen, 1961; M. V. - David, *Le débat sur les écritures et l' hiéroglyphe aux XVIIe siècles*, Paris, 1965, 就够了。P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, I-II, Paris, 1954 是基本书。我们(转下页)

主张的倾向纳入了考察。1710年,当《论意大利最古老的智慧——从拉丁语源发掘而来》(*De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus*)发表时,他一度也使用过秘密智慧的观念,并把它归于古代的意大利人。《最古老的智慧》某种意义上是一个虚构,维科把本属他自己的知识理论归于古代意大利人了,但我们没有理由怀疑他信仰的真诚,即拉丁语言的结构本身,就暗示了那种理论。

(四)

261

要确定维科是否曾全面地接受格老秀斯的自然法原则,会更为困难。他首次读到格老秀斯的著作时已相当晚,为1713年。《自传》证明了格老秀斯给他留下的深刻印象。数年后的约1717年,他受邀准备为那不勒斯出版的《战争与和平法》的新版写札记,维科本人解释说,“读完第1卷和第2卷的一半后”,“他放弃了那个任务,认为对于一个信天主教的人来说,用札记去赞美一个异教作家的作品并不合适”。尼科利尼认为,那不勒斯政治形势的变化,可能与维科的决定有某种关系^①,而他可能是正确的。1719年红衣主教冯·施拉腾巴赫(Cardinal von Schrattenbach)被任命为总督,开始了与罗马教廷合作的一段时期。可是,只有在维科的评论完全对格老秀斯有利的情况下,他的担心才是合理的。如维科后来在《新科学》中所表达的那样,他并不赞同格老秀斯关于上帝在历史中的作用的观念,这应该足以使他免遭宗教上随意的指控。我们可以设想,1717—1719年间,维科的立场还没有发展到对格老秀斯提出决定性反驳的程度。最后,我们必须牢记,在维科青年时代的大约1690年,他曾与伊壁鸠鲁派为友,后者却因他们的信仰受到了宗教法庭的控告,因为他们相信亚当之前世界上已经有了人类。这是伊扎克·德拉佩雷雷的理论(1655年版),在《新科学》中,维科曾提到它违背真正的宗教。维科早年与自由派思想家的联系对他思想的影响程度——对此其《自传》自然抱以沉默——必然仍存

(接上页)需要研究意大利和其他国家相应的成果。关于维科与斯宾诺莎,请见 R. Sabarini, *Il tempo in G. B. Vico*, Rome-Milan, 1954。如大家都了解的,在1744年的版本中,维科删除了1730年版本(¶1214-1227, ed., Nicolini)中包含的某些冒犯斯宾诺莎的评论。参见 E. Boscherini Giancotti, *Giorn. Crit. Della Filos. Italiana* 3, 17, 1963, pp. 339-362 以及那里征引的书目。

^① “Vico e Grozio”, *Biblion* 1, 1959, fasc. 2, 参见尼科利尼发表于 *Atti Accad. Pontaniana* N. S. 5, 1955, pp. 289-298; 299-317 中有关维科“非政治化”(apoliticità)的论文。

疑问。^①但总体上看似乎是清楚的，从《新科学》的立场观察，维科批评了有关年代学的和异教徒秘密智慧的观点，以及自然法的观念，此前的年代里，他本人曾一直偏爱后者。

众所周知，《新科学》赋予了早期异教传统新的意义。它们既不被视为事实存在的历史，也不被视为真正知识的密码。它们是一种不羁的想象力的结果，因此，它们恰好代表了那个产生了它们的社会。在年代学或道德与信仰问题上，它们也无力与犹太人的真理竞争。它们就是残暴的巨人的想象，那些人甚至在体格上都与犹太人不同，事实上，只有犹太人通过适当的餐饮保持了他们正常的体格。在强调原始幻想具有的诗性的、非理性的、甚至是兽性的因素时，维科一举驳斥了那些偏爱中国或埃及年代学而非《圣经》年代学的说法；以及那些把异教神话解释成犹太和基督教信条的象征的说法；最后，还有那些相信早期异教民族曾为自然法统治的说法，“所有蛮族的历史都有着荒诞的起源”(*Tutte le storie barbare hanno favolosi principi*)，因为蛮族提供的有关他们自己的叙述，并不能被作为确定的事实。与处理类似问题的牛顿不同，维科并不需要进行复杂的年代学计算，以证明《圣经》对任何其他历史记录的优越性。他对那些可疑的正统派学者的回应，不用说也是针对斯宾诺莎的回答。

对维科来说，幻想不受控制的原始阶段——那也是人类创造语言的阶段——的发现，回答了所有博学派提出的神学上的疑问。由于野蛮人不可能在没有外来帮助的情况下完成从想象到理性的转变，因此天意的规则得到了重申。天意指引原始的异教徒走向利用理性，最终走向对上帝的真正理解。这个发展过程包括军事与知识精英即英雄的形成，他们发挥着领导作用。残存的原始的“野蛮人”顽固对抗英雄，以获得平等地位。当平等达成时，天意进一步利用她自己的计谋，指导英雄和“野蛮人”都走向君主制。当然，他承认在此过程中会有向野蛮的倒退。18世纪时，即使有，也仅有很少的人会谈论无限且直线

^① 整个情节需要更进一步的研究(参考诸如A. Corsano, *Umanesimo e religione in g. B. Vico*, Bari, 1935, pp. 17-33)。关于维科与伊壁鸠鲁的关系，见E. Paci, *Ingens Sylva*, Milan, 1949。更多的概括性论著见A. Corsano, *Il pensiero religioso italiano dall'umanesimo al giurisdizionalismo*, Bari, 1937, pp. 98-178; G. Spini, *Ricerca dei libertini*, Rome, 1950, pp. 318-326; S. Mastellone, *Critica Storica*, 2, 1963, pp. 451-463。

的进步。作为一个基督徒,维科接受了堕落的观念;作为人文主义者,他接受了衰落的观念。他的“重现”理论是上述两者的结合,是其《新科学》中最不让人意外的特征。但维科似乎并未认真设想过未来的黑暗时代。他好像将终极形态给予了天主教君主国,例如1734年由波旁的查理建立的新那不勒斯王国。在《新科学》第2版——它好像设想了一个甚至更好些的政治组织——中,贵族共和国的联盟,是某种形式的基督教共和国,但这个主题的论述并未展开。^①无论如何,我们仍处在一个基督教的世界里,它不曾受到真正的社会与宗教改革愿望的困扰。《新科学》的发现,让维科获得了真正的幸福与心灵的平和。如他在《自传》中所声明的,“当他写完这部著作后,他就能享受生活、自由和荣誉,因此认为自己较苏格拉底更加幸运”。他确信,《新科学》是对天主教现状强有力的支持,足以对抗新教的错误信仰和无神论者。

这是《新科学》的一大悖论。在新教徒和犹太人中,维科既看到了他的导师,也看到了最危险的对手(导师与对手不容易区分)。同时,他不喜欢他那时的大多数天主教学者和哲学家,认为他们被误导了,把他们作为不重要的人物加以抛弃。但是他从天王教国家更新的力量和天主教学术的复兴中获得了安全感。由于博兰修会和摩尔修会的介入,天主教派学术已经足以与新教学术比肩。在意大利,作为天主教派学者,斯奇庇奥·马菲(Scipione Mafei)和路多维科·安多尼奥·穆拉托利(Ludovico Antonio Muratori)那样的人已经赢得了国际性的声望。^②他们将争论从前亚当时代转向当地圣徒遗迹,从象形文字转向哥特人和伦巴第人文字的事实,本身就已经证明他们对形势的掌控。他们构想出了新的问题。前代人提出的问题尚未解决,它们仍在讨论,而且注定会在后来强势地再度出现,但在1715—1740年间的理想环境中,它们不再是关键问题了。维科把宝押在天主教派学术的声望上了。可是,他忽视了这门学术的问题,这意味着他拒绝了问题的存在。他把对罗马史的重新解释作为一部分论证的方式,本身就证明他极其荒诞地漠视了当时所有严肃的学术。

^① Book V, 1093-1094.

^② S. Bertelli, *Erudizione e storia* in L. A. Muratori, Naples, 1960; idem, “Erudizione e crisi religiosa nella coscienza europea avanti l’opera muratoriana”, *Memorie della Deputazione di Storia Patria per le antiche Province Modenesi*, 9, 2, 1962.

三

(一)

当维科准备那将成为1744年版的《新科学》时，他赋予罗马和希腊作为原始的、英雄的文明的例证以同等的重要性。在不止一个意义上，这种平衡都是欺骗。

在《新科学》第2版中，有关荷马的部分大大扩张。^①“发现真正的荷马”(*discoverta del vero Omero*)尽管发端于约1721年版的《共同性原理》(*Diritto Universale*)，却只是在《新科学》第2版(1730年)中才结出果实。《新科学》第2版对荷马如此多页的补充，让维科的理论——英雄时代的人类用史诗的形式写作历史——获得了新的力量。荷马被树立为英雄时代文明最为突出的代表，而中世纪法国文学用其史诗给予了证实，甚至罗马难以处理的证据，也适合这种模式。维科引用了奈维乌斯和恩尼乌斯的作品，追随语法学家狄奥麦德斯的某些校勘者的错误意见，把一首名为《罗马人》的诗歌归于李维乌斯·安德罗尼库斯，对此我们实际并无古代的史料。^②如此处理时，他由于引用了那些不再属于英雄时代的诗人的作品，而打破了自己的分期。但是，与荷马的类比让这种年代学上的随意赢得了尊重。维科试图进一步强化他的看法，认可《萨利祭司颂歌》中“有一种英雄史诗的氛围”(*un'aria di versi eroici*)，并引用了“凯旋颂歌”保存下来的某些诗行，而它们肯定从不曾属于罗马的英雄时代。

所有这些都能轻易让我们忘记，甚至在《新科学》的第2版中，维科也没有把他对罗马英雄时代的解释建立在史诗残篇的基础上，而是建基在《十二表法》的残篇上。确实，在《新科学》第1版中，他已经提到了《十二表法》残篇中的“英雄史诗氛围”(*l'aria di verso eroico*，尼科利尼编，第211页)。现在，他发展了这个主题。从西塞罗那里，他知道罗马儿童把《十二表法》作为“必须遵守的规则”反复吟唱(*De Leg. 2. 23. 59*)。因此，他试图在现存的《十二表法》残篇中发现诗歌。在一段激昂的品达式话语中，他竟然宣称，“古代罗马法律整体上就是

^① F. Nicolini, "Sugli studi omerici di G. B. Vico", *Memorie Accad. Lincei*, VIII, 5, 10, 1954.

^② 参见我的 *Secondo Contributo*, Rome, 1960, p. 70。

一篇严肃的诗歌，是罗马人在广场上表演的，古代的法学就是诗歌的简约形式”。^①他小心地在《荷马史诗》与《十二表法》之间建立起对应关系：两者都是集体的产物；两者都潜藏在“英雄式的”语言中；两者之中都浓缩着从原始的野蛮风俗走向英雄时代相对成熟这一渐进转变过程的不同阶段。

然而，这种对荷马与《十二表法》肤浅的类比，不可能欺骗任何人。事实仍然是：维科把法律作为他有关罗马古风时代文明的主要证据，而他选择史诗作为希腊人英雄时代的代表。他几乎不懂希腊语，有关希腊历史的知识，也在人们对 18 世纪一个有学问的人期望的水准之下。但即使他是一个更好的希腊学家，就靠那两部诗歌，而且它们的历史背景尚未被发现，他也没有多少工作可做。他关于荷马不是一个人，而毋宁是吟唱自己英雄时代的希腊自身，是他最为深刻的直觉之一，后来的学者才能充分认识到。50 年以后，在百科全书式的沃尔夫(F. A. Wolf)时代，学者们开始掌握希腊方言、制度和考古的知识，加上对比较资料如梵语文献的了解，才逐渐打破了《荷马史诗》的孤立。

(二)

虽然古风时代的希腊历史在他的能力之外，但对一个把自己的语言雄心限于拉丁语、其训练是法学的人来说，罗马是真实的。他了解文献史料、法律文书，以及古风时代罗马的语言本身。虽然仅仅是在一般的意义上，但他也熟悉 15 世纪以来历经 10 代的学者们已经做的工作，他们试图确定罗马国家中平民的地位，与后来的立法联系起来解释《十二表法》，评估王政时代和共和国早期元老院的权力。

贵族与平民的冲突左右了古风时代的罗马历史。维科被迫从基本资料开始他的工作。贵族自然充当了英雄时代罗马英雄的角色。他们如阿基琉斯那样“好斗且顽固”(*collerici e puntigliosi*)，每个父家长(*pater familias*)都专制地统治着他自己的家庭，认为自己有神圣的起源。作为集体，贵族们充任国家的祭司，充塞着元老院并选举国王。因此，即使形式上贵族们选举了一个高于他们的国王，国家仍然

^① 原文是：“tutto il diritto romano antico fu un serioso poema che si rappresentava da’ romani nel foro, e l’antica giurisprudenza fu una severa poesia”。

是贵族性质的。维科相信，罗马符合基本的原则：人类是由于贵族的努力，而非在国王的指导之下，才放弃了野蛮的风俗。有效的君主制，在罗马如同在其他地方一样，是后来的发展，是一场进化的最后一步，一场从贵族制经过民主制走向君主制的进化。维科把他的贵族视为伟大的殖民者，他们残酷地对待他们移民过程中遇到的人们，他们的代表是“著名的高卢的赫库莱斯，他从自己口中吐出的诗性黄金锁链（即粮食），锁住了一大群人的耳朵，把他们牵到任何他愿意去的地方”^①（第2卷第560章）。罗马人民（*Quirites*）的法律，就是这些征服者的自然法。

平民的问题对维科来说更加复杂。他认为他们是那些原始的“野蛮人”的后代，但不确定他们是否真的看上去像愚蠢的巨人。有时人们的印象，是罗马平民住在他们“低矮拥挤的房子里”（第2卷第595章），负债累累，心怀不满，与那不勒斯的“无赖汉们”（*lazzaroni*）没有显著的区别。虽然维科喜欢古典时代的景色，但他终归不曾访问罗马。今天我们相当清楚地看到他的看法：贵族如何想办法把平民变成他们的门客与仆从（*famuli*），但他至少解释说，方式之一是给外来人提供“避难所”。“从一开始就以野蛮著称的平民，唯一可以支配的就是其生命和天然的自由”（*A plebei, come reputati d'origine bestiale, si permettevano I soli usi della vita e della naturale libertà*）。平民并不愿意永久地忍受这种待遇，他们要求有更好的法律，事实上，他们要求的是法律本身。贵族相信“风俗”（*mores*），平民则希望“法律”。立法的冲动来自平民的请求，罗马法的历史，代表了贵族安抚其臣民的连续不断的尝试。它标志着从贵族制向民主制的演化。平民被融合进罗马社会的后果，也可以在拉丁语言中看到。平民把下述话语引入拉丁语中，它们“源自野蛮和泥土的气味”（*origini selvage e contadinesche*），这让我们现代读者想到，根据梅勒（A. Meillet）的教导，“拉丁语是一种农民的语言”。

维科将最初的平民门客身份的终结确定在公元前326年，即《波提利亚法案》颁布之日，它废止了“债务奴役”（*nexum*）制度。他错误地

^① Book II, 560. 引用《新科学》英文本的段落取自贝尔根和费奇杰出的译本，伊大卡1948年版，先以节编本和修订本的形式重印，附重要的新导言（Anchor Books, Garden City, N. Y., 1961）。

认为，“债务奴役”与门客关系同义，并将其废止解释为把平民接纳为罗马全权公民的行为。那意味着，在维科的心目中，公元前326年既是平民获得全权公民权的日子，也是罗马从贵族政治转向民主政治的年份。罗马此前的内政史中所有的事件，都需要加以重新解释，以让它们适用于这个框架，这可不是个一般的任务。被视为转折的公元前339年“关于元老权威”的《普布利利亚·菲罗尼斯法》(*de patrum auctoritate*)——它把贵族元老对平民享有的绝对控制权转变成为一种不那么有约束力的教养关系——变成了一个相对次要的节点。主要的后果是不得不把森都利亚大会创建的时间从塞尔维乌斯·图利乌斯时代改到公元前326年之后的某个日子，更准确地说，是公元前304年，因为公元前326年之前，平民既然不是罗马公民，就不可能是森都利亚大会的成员。即使传统暗示国王塞尔维乌斯曾经根据人口普查把平民登录到他的公民等级之中，那也只表示塞尔维乌斯的公民等级与森都利亚大会无关。在维科版本的故事中，这位年高的国王赋予了平民对他们所耕土地脆弱的占有权，以换取他们支付给贵族的租金，并在军队中服役，所以公民等级最初确定的是平民的军事和财政义务。在维科看来，塞尔维乌斯的人口普查是“世界上第一部土地法”，它不会让平民长期满意。随着《十二表法》的颁布，他们的处境获得了极大的改善。

在对《十二表法》的评价上，维科再度提出了非常规的看法。他认为最神秘、谁也不明白的条款，即关于“*forctes sanates*”的那条，代表一部新的土地法。^①他让自己相信，由于那条法律，平民获得了此前他们一直脆弱占有的土地的全部权利。但这让平民——毋宁说是维科——陷入了其他的困难。如果平民的婚姻无效，因此他们无权把财产传给他们的孩子，那么，平民获得对土地的“公民法权”(*ius quiritum*)，有什么好处？维科的回答是：平民很快就意识到，他们被贵族欺骗了。随着“*forctes sanates*”颁布后第一位平民的去世，事情就变得

^① 尽管有了 F. Nicolini, *Commento storico*, II, 220 的论述，我仍不清楚维科使用的是《十二表法》的哪个版本。我参考的是戈托弗莱多(J. Gothofredus)的版本，刊于 S. Leewius, *De origine et progressu J. C. Romani*, Lugd. Bat., 1671, p. 295；以及 J. V. Gravina, *Origines iuris civilis*, Leipzig, 1708, pp. 412-414。参见 M. H. Fisch, *Essays in Political Theory Presented to G. H. Sabine*, Ithaca, 1948, pp. 62-88。

明显起来：他的亲属无权继承他曾经拥有的土地。于是，在《十二表法》传统的颁布年代后的4年内，平民就强迫贵族授予平民婚姻完全有效的权利，因为那是任何有效继承权的前提条件。确实，对公元前445年《有关贵族与平民婚姻的卡努利亞法》一般的解释，过去是，现在仍然是：它废止了禁止贵族与平民通婚的规定。但维科对它的重新解释，表示它允许平民之间的“合法婚姻”(*iustae nuptiae*)。

在这样版本的故事中，总体上说没有十人团立法的位置。维科有其他的一般理由，认为有关“*forctes sanates*”的法律是公元前451年颁布的唯一的法律。如已经指出的，他对《荷马史诗》与《十二表法》类比的推演，暗示《十二表法》同样是长期演化的产物。单是这种态度，就需要他抛弃古代的传统，这一传统认为在厘定《十二表法》之前，罗马人派出使团前往雅典研究当地的法律。罗马法的外国起源也与维科的信念——英雄时代的各民族根据他们自己的需要独立创制立法——相悖。所以，他用整整一章详尽分析派使团前往雅典的传统，而人们必须承认，虽然在古代人们就已经对这一传统表示怀疑，但他的批评是新的，并且仍然是一篇杰作。

使团故事仅仅是似乎把早期罗马与遥远的希腊联系起来的主要环节中的一个。维科急于把它们全部切断，同时不否认罗马人从某些希腊人那里接受了字母文字。因此他假设在拉丁姆有一处早期的希腊殖民地，它把字母文字传给了罗马人。同样的假设也为欧安德、赫库莱斯、埃涅阿斯和其他名字的起源提供了经济上的解释。维科了解博沙尔著作的拉丁语版本，后者否认埃涅阿斯曾到过意大利。他接受了博沙尔的结论，但在两个地方做了修改。他分析说，埃涅阿斯到达意大利的传统是拉丁姆的希腊殖民者的发明，并假设当罗马人征服和消灭那个殖民地、将其公民转移到罗马领土上时，逐渐知道了这个故事。根据维科的年代学，这件事发生在公元前451年之前。但直到约公元前280年，即对皮洛士战争时期，罗马人才真正对希腊事物发生足够的兴趣，因而利用他们臣民的传说，将其改造为他们自己的民族传说。非常有意思的是，直到约公元前280年埃涅阿斯传说才被罗马民族化的想法，居然在1943年被佩雷特(J. Perret)复活，而他未意识到维科的先例。拉丁姆地区一个希腊殖民地作为可能的中介者的想法，

则是佩雷特没有想到的。然而,这样一个希腊殖民地的想法,或许是维科最具现实感的猜测之一。现在我们知道,库麦(Cumae)扮演了维科赋予其无名殖民地的众多职能,埃特鲁利亚人城市如卡雷等的希腊移民所发挥的作用,也越来越多地被意识到。在可观的考古与神话学资料支持下,有人甚至猜想在拉丁姆有阿凯亚人或迈锡尼人的定居点。

然而,这一点对维科并不重要。对他的论证来说,关键的是罗马发展出了独立于希腊人的早期法律体系,而且这个体系的主要目的是把平民即“野蛮人”越来越多地融入到贵族即“英雄们”的城市中。古风时期罗马历史上的两个关键事件是两部土地法,一部与传统的塞尔维乌斯政体对应,另一部由《十二表法》的核心内容表示。

于是,我们面对着这样一个问题,虽然维科的解释者几乎不曾注意到它,但我觉得,是他对早期罗马史解释中最为重要和困难的问题。维科从哪里获得了这个特殊的观念,把塞尔维乌斯政体以及《十二表法》所谓的核心内容改造成了两部土地法?因为他把塞尔维乌斯·图利乌斯的法律作为世界上第一部土地法,他很可能意识到他说出了某种重要的东西。我对17世纪罗马土地法研究的考察,更概括地说,是该世纪对塞尔维乌斯政体和《十二表法》的解释,不曾得到任何结果。到目前为止,我还没有发现维科这一理论的先驱者。^①甚至对“*forctes sanates*”条款的解释,他似乎也是唯一的,而那个条款已经让共和时代的古代注疏者感到迷惑了。就我所知,维科很可能是古风时代罗马史上这离经叛道的一章的始创者。果真如此,则我们要向自己提出谁启发了维科的问题。关于土地问题的此类大胆思考,如果放在一个菲兰杰里(Filangieri)的身上并不让人吃惊,但至少对我来说,在维科身上则出人意料。1720—1740年间,在那不勒斯有变革封建制度的自由讨论,后来安杰洛(Raffaele Ajello)一本有趣的书,即以此为对象。但我未能发现那不勒斯限制贵族和教士的法律以及财政特权的尝试,与维科有关逐渐承认平民拥有土地的充分权利的观点之间,也没有任何密切的联系。贾里佐(G. Giarrizzo)认为,维科对早期罗马

^① M. Lipenius, *Bibliotheca Realis Juridica*, Leipzig, 1757仍能提供基本的帮助。参见G. Giarrizzo, *Bullett. Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 74, 1962, pp. 11-16。中世纪封建主义源自罗马门客制度是16世纪的著名理论。

史的解释，受到了他把罗马的“门客制”与中世纪封建主义等同起来的影响。贾里佐无疑是正确的。但这并不新奇，也没有解释他引入，毋宁说是发明塞尔维乌斯·图利乌斯和十人团两部土地法的原因。

(三)

解释维科时丝毫不困难的，是那种我们太把他当真的疑虑。在罗马史领域，当我们遇到土地法时，它总是令人印象深刻。但如果我们在随意解释阿特兰塔(Atlanta)神话时遇到它，又该如何？据维科的看法（他一如既往地误解了奥维德），扔出金苹果的是阿特兰塔，每个苹果都是一份土地法。或许我必须提供我的证据才值得信任：“阿特兰塔利用掷出金苹果的办法，在竞赛中击败了她的求婚人……[这里的意思是]阿特兰塔首先向平民让渡了贵族的接着是骑士的土地所有权，同时保留了婚姻权。犹如罗马贵族[让渡]了塞尔维乌斯·图利乌斯的第一部土地法和《十二表法》中的第二部土地法，却仍把婚姻权作为他们自己等级的特权保留着一样”（第2卷第653章）。这就是维科把土地法的观念扩展到希腊人的英雄时代的尝试。

(四)

如果我们要评价重视阶级斗争让维科成为了马克思之前的马克思主义者的说法，那么漂亮的阿特兰塔和她的苹果并非多余。这个说法可以回溯到索雷尔(George Sorel)的《维科研究》那里，发表于1896年的《社会发展》(*Devenir Social*)。众所周知，马克思本人曾在1861年向拉萨尔(Lassalle)推荐过维科的著作：“让我吃惊的是，你似乎尚未读过维科的《新科学》，不是为了你可以在其中找到符合你特殊需要的任何东西，而是因为其中包含的罗马法精神的哲学概念，它们不同于那些法学上的平庸之辈。”由于拉布利奥拉(Antonio Labriola)、拉法格(Paul Lafargue)和托洛茨基(Trotsky)在《俄国革命史》第一页里著名的引用，这个观念渗入了威尔逊(Edmund Wilson)的《到芬兰车站》之中，如今则成为一部非常值得敬重的著作的基础，它就是巴达罗尼(Nicola Badaloni)的《维科导论》(*Introduzione a G. B. Vico*, 1961)，那

是一项把维科作为马克思主义先驱者进行20年研究的成果。^①

维科对历史的解释肯定仰赖于阶级斗争。英雄们是保守的，平民则要求变革。就天意决定谁会进行变革而言，我们可以在维科的著作中读出某种赞许平民行动的意味来。弗比尼(Mario Fubini)那样不带偏见的史学家已经在其值得牢记的篇章里证明，维科这个那不勒斯的平民，是极其同情罗马平民的。^②但是，上帝实施他的计划是引向君主制，它会制止阶级斗争，给贵族保持权力提供机会。维科称为“与人类习惯相符的伟大君主制”(*le grandi monarchie ne' loro costumi umanissime*)不太可能颁布新的土地法。事实上，维科的精微处之一，是他意识到在罗马的元首制时期，土地立法发挥的作用较共和国时代要小。他不愿从立法程序角度考虑从民主制向君主制的转变，把“国王法案”降格到寓言的世界之中，自科拉·狄利恩佐(Cola di Rienzo)以来，存在于法学家的著述与政治煽动者的幻想之中。

如果我们细心观察，会看到阶级斗争仅仅是维科框架中一个阶段即英雄时代的特征。英雄时代为何以阶级斗争为主要特征的原因，模型显然需要在罗马与平民的斗争中去找。即使世界上最善良的意志，也无法把平民与贵族的斗争从古风时代罗马的历史中清除。

(五)

马克思主义的解释，如同任何其他解释一样，仅仅代表了维科思想潜力的一个方面。维科本人似乎相信，在他自己的时代，“野蛮人”与“英雄们”不再有任何争吵的理由。对马萨尼埃洛(Masaniello)的记忆方便地隐藏在过去之中。就此点论，他与自己同时代有学问的意大利人之间并无分歧。如果分歧这个词真的存在，则它始于维科对罗马的强调。意大利人似乎时不时地需要脱离罗马休息一下——“一个没有罗马的世纪”(*a secolo senza Roma*)——以帮助他们牢记罗马的遗产。维科的同时代人肯定很享受这样的一个时期，它所暗示的是城市

^① M. H. Fisch and T. G. Bergin, *The Autobiography of G. Vico*, Ithaca, 1963, pp. 104-108提供了参考文献(该书初版于1944年)。这一版中的注释(我引用时利用了它们)是对《关于维科的书目》非常有用的补充，也请见 A. M. Iacobelli Isoldi, “Vico e Marx”, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 30, 1951, pp. 69-102 and 228-253 和她关于维科的著作(布洛根纳1960年版)，以及 A. Rotondò, *Società*, 11, 1955, pp. 1011-1047。

^② *Stile e umanità di G. B. Vico*, Bari, 1946, p. 63.

与地区的自豪感，以及对罗马教廷的憎恨。如果“埃特鲁利亚热”是它比较轻松的一面的话——因为那是某种叙述的狂欢——则詹农的《那不勒斯王国内政史》代表了另外一面。抓住了时代精神的是詹农的那不勒斯人，而非维科的罗马人。如果必须补充其他代表性作品，则我们当然要提到马菲的《图说维罗纳》(*Verona Illustrata*)与穆拉托利的《意大利的古迹》(*Antiquitates Italicae*)。从不那么地方性的立场看，维科同样未意识到有关早期罗马历史可信性的讨论，那场讨论约1686年始于荷兰，约1722年左右为法兰西学院的普伊利(Pouilly)及其他接任者。虽然维科以他对派往雅典使团传统的批判证明，他并不缺乏分析早期罗马史学家作品的能力，但他从未做过。对于碑铭学、古钱币学和考古学的资料，他彻底予以漠视，而那是他的同时代人的主要兴趣所在。甚至他为数不多的那不勒斯崇拜者也承认，对他的时代来说，他不够博学。1766年，塔努奇(Tanucci)在写给加利亚尼(Galiani)的信中回顾道，“有天赋的维科需要某个沃西乌斯、利普西乌斯、图奈布斯、维克托利乌斯(Victorius)、马努提乌斯、阿维拉尼(Averani)、佩达维乌斯(Petavius)作为顾问，以帮他填补证据的空白，包括有关民族与个人的事实，以及智者的反思，那是他伟大进步的穹窿的基础”。^①另一方面，其作品唯一的同时代外国研究者杜比农神父(abbé du Bignon)，却无力囫囵地接受《新科学》“体系的精神”(*esprit de système*)。^②

当法国革命证明，整个一代的“野蛮人”确实存在时，维科的时代到来了。学者们相信，要回溯观察人类历史那无理性的开端，有些带着怀旧情调，有些则是带着恐惧。即使如此，维科的命运也不在于启发新史学。如菲拉里(Giuseppe Ferrari)约1840年评论的那样，“维科

^① 原文是：“Il benedetto Vico...aveva bisogno di qualche Vossio, Lipsio, Turnebo, Vettori, Manuzio, Averani, petavio per assessore, onde empiere colli fatti delle nazioni e degli uomini e colli pensieri dei sapienti quelle lacune di prove che rimangono sotto gli archi dei suoi salti”。B. Croce and F. Nicolini, *Bibliografia Vichiana*, I, p. 209引B. Tanucci, *Lettere a F. Galiani*, ed. Nicolini, Bari, 1914, II, pp. 21-22。参见R. Cotugno, *La Sorte di G. B. Vico*, Bari, 1914, pp. 195-232。

^② *Histoire critique du gouvernement romain*, Paris, 1765, XXXV. Cf. f. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso in N. A. Boulanger*, Bari, 1947, pp. 149-174.

发现,当他没有任何东西可以教给我们的时刻,他本人成名了”。^①直到沃尔夫和尼布尔完成了他们的工作,彻底研究了维科无力研究的问题后,他才被承认为他们的先驱者。沃尔夫本人后来呼吁人们注意他本人的学说与维科的学说之间的相似性,而尼布尔,就我所知,从不曾提及维科。据并不总是可靠的安东尼奥·拉尼埃利(Antonio Ranieri)的说法,贾科摩·列奥帕蒂(Giacomo Leopardi)曾徒劳地尝试促使尼布尔发表有关维科的意见。卡佩(P. Capei)在列奥帕蒂和尼布尔都还活着时的说法或许更有真实性,他说尼布尔从不曾向列奥帕蒂提起过维科。在奥雷利(J. K. Orelli)1816年发表于《瑞士博古馆》(*Schweizerisches Museum*)的一篇文章中,他首次公开指出了维科与尼布尔之间的相似之处。在细节问题上,维科与尼布尔之间的相似性,如他们之间的差别一样明显。像维科一样,尼布尔认为,最初的罗马史学家是诗人;像维科一样,他对“公有地”问题做了深入的思考,把平民小土地所有者视为罗马的进步因素;尼布尔和维科都把平民排除在早期的库里亚之外。然而,维科从不曾提及英雄的宴会歌,而根据尼布尔的看法,那是早期罗马传统的承载者(如我已经在其他文章中指出的,德·桑克提斯和帕雷蒂之类的现代史学家误读了维科有关民间诗歌的某些观念,它们是维科从不曾有的)。至于维科想象出来的两部土地法,则与“公有地”概念冷静的界定非常不同(以前它被认为是罗马领土的全部),而对理解古风时代的罗马史来说,后者是尼布尔最伟大的、独一无二的贡献。

可是,在一个更深的层次上,维科和尼布尔都为理解(更多地是直觉而非理性地)早期罗马的性质以及贵族与平民在其中的地位做出了相似的努力。两人在对罗马传统整体进行再思考的方面都表现出思想上的勇气和独创性。米什莱(Michelet)专门针对尼布尔的著名评论是准确的:“那些神奇的德国人或许记得,他们全都活在维科的精神里。”

可是,维科从不曾访问过罗马,也从不曾把写有关罗马的书作为自己的职业。相反,维科把对罗马本能的理解,当成了自己寻求把天

^① J. Ferrari, *Vico et l'Italie*, Paris, 1841-1842, p. 465.

意带回历史进程的起点。因为希望再度确认天意，所以他不畏艰难险阻唤起了早期的“野蛮人”。在默想无所不在的天道过程中，他发现了斯宾诺莎在默想无所不在的上帝或曰自然时找到的神圣乐趣。更准确地说，罗慕路斯的“野蛮人”为维科提供了一个对抗斯宾诺莎以及其他《圣经》学者的保证。维科相信，他已经及时把天意领回了人类行为中。至于维科对自己及时雨角色的看法是否为上帝认同，仍有待确定。

(六)

研究《新科学》的新时代的发端，与后弗洛伊德与后维特根斯坦的神话和语言理论有关。以赛亚·伯林爵士几年前在伦敦的意大利学院所做的讲座，是这种趋向的一个例子。^①

我个人对解释维科的贡献比较有限。作为研究罗马的学者，我首先关注的，是尝试理解维科关于罗马的著述。但我希望明确的，是维科有关罗马史的认识，是其对历史所做的二元论解释的一部分。根据他的看法，“野蛮人”与“英雄”的冲突只有在世俗的历史中才有可能。犹太人中从不曾产生“野蛮人”或“英雄”。维科的历史哲学，是在启蒙运动前夕重申基督教——或许是希伯来——二元论世界观最为严肃和深刻的尝试。

维科不再单纯是一个先驱者，而是理解其继承人的指南。他的地位类似《死海古卷》与《福音书》的关系。最初是《福音书》有助于理解《死海古卷》，但现在是《死海古卷》开始教给我们某些关于《福音书》的东西。幸亏有了维科，我们现在已经大体清楚地知道，为什么18世纪

^① “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico”，刊于 *Art and Ideas in Eighteenth-Century Italy*, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 1960, pp. 156-233. 参见 A. Pagliaro, *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Florence, 1961, pp. 297-474, 他是从索绪尔的普通语言学的角度进行研究的。有关维科研究最近的重要著作有 F. Amerio, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, Turin, 1947; A. R. Caponigri, *Time and Idea: the Theory of History in G. B. Vico*, Chicago, 1953; A. Corsano, *G. B. Vico*, Bari, 1956。在专题研究中，有 F. Lanza, “Sinossi allegorica della Scienza Nuova”, *Contributi dell’Istituto di Filologia Moderna*, Milan, 1961, pp. 99-135; H. - J. Daus, *Selbstverständnis und Menschenbild in den Selbstdarstellungen G. Vicos und P. Giannones*, Geneva, 1962。G. Villa, *La filosofia del mito secondo G. B. Vico*, Milan, 1949 中包含部分非常有用的资料。

初的天主教派学者对前一世纪非正统的博学派的问题置而不论了。但我们现在仍不清楚的，而且我们只会慢慢才明白的，是维科仍能教给我们的，即那些从不曾读过其著作的后世历史学家与哲学家的思考方法。

—

圣莫尔修会的两位法国本笃派修士让·马比荣和伯纳德·德·蒙福孔(Bernard de Montfaucon)耸立在18世纪初意大利学术复兴的门槛上。他们前往意大利的旅行是重要的,他们有关这些旅行的叙述甚至更加重要。他们向意大利人证明了当时法国学术优势的深度,指明了艰苦的通向复兴之路——如果必须复兴的话。更具体地说,他们给北部和中部意大利的学者们留下了深刻印象。从政治和文化上看,那不勒斯王国与意大利其他地区不同,因此它应当单独处理。

—

意大利没有任何可以与法国圣热尔曼德普雷修道院(Abbey of Saint Germain des Prés)比肩的团体,或许世界上任何其他地区都没有,马比荣和蒙福孔都来自那里。荷兰的大学,首要的是莱顿,是学术中心。荷兰学者忙着创造关于古代世界的校勘、注疏、专论,那是当时的世界所需要和购买的对象。在安特卫普有波兰达斯派,有条不紊地致力于研究和出版所有圣徒资料的工作。到丹尼尔·帕佩布鲁克(Daniel Papebroch)时,他们的声誉达到高峰,他们的《圣徒行传》(*Acta Sanctorum*)很快就遭到了西班牙宗教裁判所的谴责。但到17世纪末,无论是荷兰学者,还是波兰达斯派,在研究的彻底程度、复杂性与大胆程度上,都无法真正与圣热尔曼的本笃派一争高下。莫尔派出版了教父以及其他教会作家著作的典范版本,包括圣安布罗斯的、圣奥

*1958年6月在伦敦意大利学院所做的讲座,仅在 *Terzo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rome, 1966, pp. 135-152 发表过。

古斯丁的、亚大纳西的、巴西琉斯的、纳西盎的格里高利的、约翰·克利索斯托姆的、大格里高利(Gregory the Great)的、圣安瑟伦(St Anselm)的、圣伯尔纳(St Bernard)的；他们系统地调查了法国和其他国家的图书馆；他们研究了教会史，那实际意味着全部罗马帝国和中世纪的历史；他们建立了历史研究的规则和标准，而此前从无任何人做过。他们将考古学与文献以及文书研究结合起来，并且是中世纪圣像学的奠基者之一。他们有计划地把工作扩展到法国全部历史的各个方面，成为地区史公认的大师。修士们合作开展研究，他们的团队精神成为了传奇。健康的与生病的、年轻的与年老的，都对修会的研究做出了贡献；校阅是最为常见的职业治疗方法。修道院作为科学院发挥作用，在那里人们会遇到杜堪西(Ducange)、提莱蒙、巴鲁泽(Baluze)，最后这位是欧洲学术的花朵。这些领袖们都是伟大的人物，为法国宫廷追捧并受到尊敬，他们的影响远达法国以外，进入天主教和新教国家。他们的每一部作品，都在罗马受到宗教当局带着怀疑眼光的审查，而几乎每一部又都在教会中引起争论。但圣热尔曼的修士们几乎总是按照他们自己的方式去做。至少1713年之前，他们从不曾认为自己是反耶稣会派或冉森派，也从不认同于极端的高卢派或极端罗马派，尽管他们更像亲冉森派和亲高卢派。他们显然了解外交的艺术，也知道他们可以依赖法国国王的支持。但他们基本上信任自己的学问。他们需要的是“人们应区别对待婚生子与私生子，确定与未定之事，正如权威理应用于处理崇高而神圣之事”(*sincera secernere ab spuriis, certa ab incertis, ut rebus pie ac sancte gestis sua constet auctoritas*)。他们那些流传的对开本书籍成为了教会的光荣。

我们已经提到的两位中，较年长的一位即马比荣不仅仅是个伟大的学者。他是一个有沉思习惯的农夫的儿子，32岁时受邀加入了圣热尔曼那个有学问的群体。在随后的43年即1664—1707年，他用自己的人格为圣莫尔修会的精神做出了贡献。他厌恶经院主义，喜爱异教的经典，严格但虔诚地对证据进行批判；喜爱老派的宗教习惯，极其怀疑增加基督教殉道者的任何尝试。所有这些都因他的榜样而在圣热尔曼修道院传播开来。对那些已定的圣所，特别是那些属于他自己修会的，他一贯尊敬，晚年那曾让他走上弯路。约1700年，他曾为旺多

姆的圣拉尔梅(Sainte Larme de Vendôm)崇拜辩护。但1685年,当他在佩里·米切尓·热尔曼(Père Michel Germain)的陪同下前往意大利旅行时,他的批判天赋已经充分成熟,且完全献身于真理。他已经出版了圣伯尔纳著作的校勘本,关于他所属修会的圣徒第一部里程碑式的著作,以及一部确定古代文献年代与真实性恰当方法的论著《古文书学》(*De Re Diplomatica*)。不用说,甚至在今天,这三部著作都仍是基本的。此外,马比荣已经在德国和瑞士旅行过,目标是调查修道院图书馆,并且在吕克瑟(Luxeuil)发现了一部墨洛温时代的《圣经选辑》。那是高卢教会礼拜仪式头等重要的文件,对此他出版了一个与其价值相当的校勘本。

有关意大利旅行的叙述出版于1687年,书名《意大利之旅》(*Iter Italicum*),即使现在读来,仍然引人入胜。马比荣的拉丁语远不是经院式的。他对自然和艺术抱有感情,能够描绘自阿尔卑斯山顶飞流而下的水流,以及当地人从山间一块岩石上跳到另一块岩石上的特殊能力。那不勒斯尤其让他快乐,尽管其中的一位图书管理员极其让人讨厌。他一点都不掩盖自己对意大利人祈祷习惯的厌恶,因此特意赞扬了罗马大圣玛利亚教堂(S. Maria Maggiore)宗教仪式的组织。对可疑的宗教遗物,他并无任何同情。他对都灵裹尸布(Turin Shroud)持怀疑态度,对帕维亚宣称其保存的圣奥古斯丁的遗骨持断然否定的态度。但他被派往意大利的目的是搜集事实,他也确实搜集了事实,而且是随手搜集。书籍、铭文、艺术品、古代与近代生活的细节,都被他用精炼的语言及时记录在案。如人们所期待的,说明现代生活的事实时,他参考了丰富的文献,不仅有维吉尔和西多尼乌斯·阿波利那利斯的,而且有彼得拉克、波利提安和穆莱图斯的。他时不时地会报道一件美好的轶闻。在抄本很少、水质恶劣的拉文纳,因为主教送他好酒,他得到了些许安慰。

对于他遇到的人,马比荣不太愿意多说。他从不对当时意大利学术的弱点做概括,但从他整个报告中,可以推知他从未遇到对手。他的旅伴热尔曼是个有些敏感的桑丘·潘萨(Sancho Panza),结合了学者的朴实,较他更加直白。在其致法国同仁的有趣书信中,热尔曼告知了马比荣受到的同情与钦佩,但也明确指出,他对意大利学者评价不

高。热尔曼甚至夸大其辞,宣称意大利人在游手好闲之余才会仅因对法国成就的嫉妒而有所触动。

现在,马比荣的旅行向我们提出了两个极其重要的问题。意大利学者会欢迎他的思想吗?马比荣打算直接介入,行使权威,以改善意大利的学术活动吗?

第一点与意大利的公共舆论有关。可以肯定,马比荣到达之前,许多人已经对意大利古典与教会研究的衰落感到不自在,意识到主动权已经转移到法国和荷兰了。对于这种衰落最为明显的一个方面,即对希腊语广泛的无知,人们已经开始行动了。那是由于耶稣会士很少在自己的学校里教授希腊语,大学里合格的教授也很少。我们应该记得,18世纪初,帕多瓦、博罗纳和都灵大学都不教授希腊语,在比萨,希腊语教学中断了25年。在佛罗伦萨、罗马和那不勒斯,大学里设有教席,但教授们的无能臭名昭著。在帕多瓦,约1670年,圣洁的红衣主教格里高利·巴巴利戈(Greogrio Barbarigo)已经把当地的神学院变成了一个希腊和拉丁研究中心,特别是就拉丁研究而论,它在整个18世纪一直非常活跃。但并不是所有意在改善研究的人都必然按照马比荣的方向工作。他的教学直接影响了中世纪和教会研究,与古典世界仅有间接的联系。马比荣的研究与波尔-罗亚尔的主张所挑起的神学与教会争论有某些关系。在没有做更进一步研究的情况下,就此问题尝试进行任何概括,都是不明智的。可是,非常明显的一点是,那些同情冉森派而讨厌耶稣会的意大利人尤其欢迎马比荣以及他的同道的工作。

如果说我们说马比荣急于利用这些同情,可能过于简单了。但《意大利之旅》的话语以及热尔曼书信的调门表明,他对意大利学者抱着怀疑态度。两个例证值得特别的注意。在佛罗伦萨,当时有马利亚贝基(Magliabechi)和诺利斯(Enrico Noris)。马利亚贝基肯定不能简单地被视为图书收藏家而加以排斥,因为他对最近的新奇看法有着特别的兴趣。他充分利用了托斯坎纳制度相对自由的气氛,并与波兰达斯派以及其他观点先进的学者合作。他甚至有这样的名声:在斯宾诺莎著作在意大利早期的流传中,他曾予以帮助。至于诺利斯,谁都不会怀疑这位马利亚贝基的朋友和门徒思想锐利,在神学和古典学方面都

不可小觑。他1673年出版的《贝拉基派的历史》(*Historia Pelagiana*)引起了无穷无尽的讨论,他有关比萨的色诺塔菲(*Cenotaphia Pisana*)的模范专著(1681年出版),证明了他的价值。

当然,早在前往意大利之前很久,马比荣与马利亚贝基和诺利斯就已经有接触。在与马利亚贝基交流书目资料时,他从不曾遇到任何困难。通过马利亚贝基,他接触到诺利斯。但在他前往意大利之前,旅行之中以及旅行后不久,他对诺利斯表现出明显的冷淡情绪,而这需要某种解释。诺利斯把一本论战性的小册子献给马比荣,那是他1681年以化名出版的。马比荣对这个献礼并未表现出热情。接下来的4年里,他似乎只通过马利亚贝基与诺利斯联系。当他们1686年实际在意大利见面时,他们相互间的同情甚至更少了。在一封致马比荣的书信中,佩雷·艾蒂诺(Père Estiennot)这位圣莫尔修会驻罗马的代理人指控诺利斯向罗马当局检举过马比荣的观点。这件事情并未被遗忘。确实,后来马比荣和诺利斯互有赞誉,例如,在巴黎国立图书馆中,有一封诺利斯1691年11月写给马比荣的书信。当他接到马比荣有关修道研究的论著时,他刚刚拒绝了定居罗马的邀请。诺利斯宣称,教皇的邀请会让他“成名”(*illusterrimus*),但马比荣的礼物让他“博学”。然而,1696年12月马比荣致马利亚贝基的一封信清楚地表明,马比荣明白地意识到了诺利斯的敌意。甚至在这么晚的时候,马比荣也从不曾追求与当时意大利的那位伟大学者结成紧密的同盟或进行合作,而这个人通过他对希腊化时代年代学研究的名著,即1689年出版的《叙利亚—马其顿的年代与分期》,已经证明了他的学术水平。宗教修会上的区别——诺利斯是奥古斯丁修会的——可能强化了在我看来本质上属于个人之间的互不信任感。不管原因是什么,马比荣没有选择诺利斯作为他在意大利的代表。

尽管私下里对意大利的形势感到悲观,但马比荣并未完全放弃意大利。他把信任和希望寄托在了他自己修会的一个成员身上,即当时几乎寂寂无闻的贝奈德托·巴奇尼(Benedetto Bacchini)。热尔曼再度开诚布公地说他是一个因“受巴奇尼影响只崇拜酒神”(*unum ex illis excipio Benedictum Bacchinum*)的人。巴奇尼是个例外。他1651年出生在圣东尼诺(San Donnino),在马比荣的意大利之旅前,与马比荣保

持了若干年的接触。但从我了解的书信判断,这种交往有些表面。马比荣主要的助益是为巴奇尼提供图书,而后者当时孤独地呆在帕尔马。当他们1686年见面时,两人的友谊发展了,在马比荣的一次考察中,巴奇尼是陪同。当马比荣写作《意大利之旅》时,巴奇尼已经成为一个特殊的朋友。

三

除非我犯了严重错误,否则我们可以认为,这种事实上的交集对意大利历史研究的发展产生了相当大的影响。它的一面是马比荣和诺利斯疏远,另一面是马比荣与巴奇尼的友谊。《意大利博古馆》的出版——《意大利之旅》是其中的一部分——让下述特征更加明显:对意大利的古迹,法国比意大利自己更加了解。如热尔曼已经预见到的,法国和意大利之间传统的争斗,如今刺激意大利人重新开始活跃。许多年轻人被法国人提示的对于教会史新的、更加理性的路径所吸引。但马比荣离开后,这个运动产生了两位清晰可辨的先锋。一边是诺利斯,他很快移居罗马,成为了红衣主教;另一边是巴奇尼,他先在帕尔马,后来在莫德纳。

诺利斯移居罗马时,他的顶峰期已经过了。他没有做多少自己的研究,但他现在是个很有影响的人,他的名字也不再与亲冉森派紧密联系在一起了。他欣赏的学生是弗朗切斯科·比安奇尼(Francesco Bianchini)。像诺利斯一样,比安奇尼出生于维罗纳,最终定居于罗马。事实上,他本人是个合格的数学家和天文学家,掌握了考古学和碑铭学,后来曾完成过《教皇传记》(*Liber Pontificalis*)的一个重要版本。比安奇尼接下来又找到他的侄儿居塞佩·比安奇尼(Giuseppe Bianchini)作为亲密合作者。后者也是一个维罗纳人。虽然1689年以后弗朗切斯科·比安奇尼不曾在维罗纳生活,且只是在1725—1732年间,居塞佩·比安奇尼作为主教座堂的神父在那里活动,但他们和诺利斯的影响,在他们自己的家乡城市是强烈的。一代神职人员在维罗纳成长起来,对教会史与古物研究有着坚定不移的兴趣。其中的4人作为教会文献的编纂者获得了国际性的声誉,他们是皮埃特罗·巴莱利尼和吉

罗拉莫·巴莱利尼(Pietro and Gerolamo Ballerini),多米尼克·瓦拉西(Damenico Vallarsi)和吉罗拉莫·达普拉托(Girolamo da Prato)。1729年,吉罗拉莫·巴莱利尼以汇集诺利斯在维罗纳著作的方式,表达了他们集体从第一个导师那里所受的教益。由于通过诺利斯和比安奇尼与罗马教廷保持着密切联系,同时又受到威尼斯共和国的保护,维罗纳群体兴盛起来,而且有闲暇创作校勘本(例如圣哲罗姆的和苏尔皮奇乌斯·塞维鲁斯的著作)。尽管它们可能不如圣热尔曼那些最优秀的作品,但仍具有持久的价值。

作为马比荣方法和理想在意大利的代表,巴奇尼的日子仍不够轻松。正是他与圣热尔曼群体的联系,让他成为了一个可疑的人。意大利的本笃派对罗马的独立性不如他们的法国同侪。如同若干年后一位意大利联系人在信中对蒙福孔所做的评价那样,“那些学习好的人不会做任何其他事情,只会马上追随这位冉森派的指示和性格”(*Chi studia bene non fa altro che subito conseguire il titolo e il carattere di Giansenista*)。对我们来说,要一眼就看出诸如比安奇尼与巴奇尼的活动之间的区别,可能有些困难,但区别的确存在。圣莫尔修会从不用考虑安全。对强力国家政府的偏爱,对迷信习惯和可疑圣徒的厌恶,以及总体上的批判态度,加上对本笃会特别顽固的依恋,对于一个尝试在莫德纳过圣热尔曼式生活的人来说,足以制造各种各样的困难。

就在1686年,即巴奇尼见到马比荣那年,他接过了《文学家杂志》(*Giornale de' Letterati*)的编辑职务,意在把它变成亲冉森派的意大利版《学界汇报》(*Journal des Savants*),马比荣当时正经历一场危机。巴奇尼是自讨苦吃。他在困难中坚持到1698年,在多次被控告后,被迫放弃了职位。他高寿生活的其余年份里,是在典型的剧烈冲突和安享退休的交叠中度过的。1697年,他被任命为莫德纳公爵的图书管理员,但仅过两年就被迫退休。1703年他出版了《教会品级制度的起源》(*De Ecclesiasticae Hierarchiae Originibus*),但遭到抨击,两个红衣主教被迫出面搭救他。1706年,他试图为自己在罗马获得出版许可,出版他发现的拉文纳的阿格奈鲁斯(Agnellus of Ravenna)的《教皇传记》(*Liber Pontificalis*)的校勘本,该书后来成为他的代表作。亏得未来的红衣主教托马西(Tommasi)的帮助,他最终获得了“出版许可”(*impre-*

matur)。但足以说明问题的是,他需要克服比安奇尼的敌意,并且被迫放弃了他论著的一到两个观点。1711年,他最终被任命为莫德纳的圣彼得修道院院长。但1713年,他因封建权利问题与莫德纳公爵发生争吵,被迫离开了那座城市。在8年的时间里,他居无定所,1721年,在他去世前夕,才在博罗纳获得了一个席位。但他从未就任过那个席位。

尽管遇到了所有这些困难,巴奇尼从未被打垮。他从不曾失去启发他人的能力。晚至1713年,他仍在指导马菲,给他提出建议;1720年,当他以病人身份前往帕多瓦的圣居斯提那(Santa Giustina)时,学者们蜂拥而至。他去世后,其在《反对吉科莫·皮凯尼诺(Giacomo Picenino)先生的辩论信》(*Lettere polimiche contro il Signor Giacomo Picenino*)中发出的声音仍在回荡,那是1738年出版的,其中写道,“我们是真理真诚的追随者,我们已经把对我父大部分的信念都奉献给了它,这激发了我们信仰的活力,而这样做不依赖,也不需要依赖伪造的文献或已经无效的权威”(*Siamo sinceri seguaci della Verità, alla quale abbiamo sacrificato molte persuasioni de' nostri Padri, esaltando in ciò il vigore della nostra Fede, che non s'appoggia e non ha bisogno d'appoggiarsi a Documenti apocrifi o d'inerte autorità*)。

我们可以轻松地想到,在其生命的巅峰期即约1690—1695年时,巴奇尼会是什么样子。那时他与马比荣的友谊是值得自豪的现实的当下,任何来自圣热尔曼的著述都是助益和指南。1687年《意大利之旅》出版后,继之以马比荣1691年的《论修道研究》(*Traité des études monastiques*)。宗教修会中这种对思想作品和思想完善的热情诉求,实际上是呼吁所有天主教世界追求更高的知识标准与灵修生活。西塞罗和教父们暗中被置于圣托马斯之上。这部著作让马比荣卷入了一场与修士德拉特拉佩(l'Abbé de la Trappe, 即阿尔曼·德朗塞[Armand de Rancé])的长期争论,后者为自己修会的反智态度辩护。后来这部论著被翻译成拉丁语和意大利语,在各处都产生了深刻影响。巴奇尼当然属于在《文学家杂志》上赞美该书的第一拨人。恰恰在那些希望与兴奋的年代里,他说服21岁的穆拉托利把教会史和中世纪置于异教古物研究和现代意大利文学之前,不可能是偶然。巴奇尼已经

塑造了他最伟大的学生。在穆拉托利那里,意大利将拥有能够改变意大利历史研究面貌的人。

约1693—1694年,巴奇尼教授了穆拉托利古文书学的基本要领,鼓励他学习外国语言。我们所拥有的穆拉托利用法语、西班牙语和希腊语写给巴奇尼的部分书信,表明了他掌握这些语言的程度。穆拉托利与巴奇尼保持密切接触的时间短暂,其主要文献是有关希腊语优点这个主题的一部论著,《论希腊语的应用及其优越性》(*De Graecae Linguae usu et praestantia*),那是穆拉托利1693年写的,可能在一年后做了修改,并自荐给波罗麦奥亲王(Prince Borromeo),为他进入安布罗斯修会铺平了道路。1695年,他被任命为安布罗斯图书馆的管理员;1700年,他返回莫德纳,继巴奇尼任公爵的图书管理员。其《轶闻集录》的前两卷附有诺拉的保利努斯(Paulinus of Nola)的文本,以及《巴奇亚利乌斯的忠诚》(*Fides Bachiarii*)等著述,那已经树立了他作为学者的独立地位。但他继位巴奇尼的全部过程仍神秘未解。约1704年,当他设计“文化理想国”——一座新的雄心勃勃的科学院——时,比安奇尼明确而且粗鲁地拒绝成为它的独任执行官(*arconte depositario*)。

285

四

可是,正当此时,来自圣热尔曼的另一势力开始让意大利直接感受到影响。1698年,蒙福孔到达意大利,并逗留了3年。他关于自己旅行的叙述《意大利日记》(*Diarium Italicum*),以他通常的速度于1702年出版。蒙福孔没有马比荣那样纯粹的虔诚和好冥思的农民性情。他敬重马比荣,是个思维敏捷的贵族,在转向修道之前一直是士兵。他精力无限,到85岁上,他能够宣称,在过去的40年中,他一天工作13—14个小时,不曾为疾病中断。他的记忆力可以与精力媲美。他掌握希腊语和数种东方语言,被誉为活着的百科全书。到他到达意大利时,他已经出版了时至今日仍属标准本的圣亚大纳西著作的校勘本,并在圣奥古斯丁著作最著名也最具争议的校勘本中起了重要作用。但与他在旅行意大利期间打算开始、在随后40年中出版的著作比较,

这根本不算什么。这里只要提到下述就够了：1707年的《希腊语古文书学》(*Palaeographia graeca*)——第一部有关希腊语著作抄本的科学论著、圣约翰·克里索斯托姆的校勘本和15卷对开本的《古代文物图说》，以及随后的《法兰西王国的古代遗物》(*Monumens de la monarchie française*)第一系列的前5卷。

《意大利日记》反映了蒙福孔乏味和事务化的性情。书中没有任何让人兴奋之处和诗歌，而那是马比荣为自己在意大利发现的东西。但他是个比马比荣更容易相处的朋友。他吸引了他在意大利见过的许多人。当然，他见到了巴奇尼和穆拉托利，他们为他打开了安布罗斯图书馆。如果说数年后丰塔尼尼(Fontanini)和帕西奥内(Passionei)帮助了巴奇尼，并在由耶稣会士热尔蒙(Jesuit Germon)挑起的有关马比荣《古文书学》价值的争论中，站在了马比荣一边，则我们可以猜想，蒙福孔所留下的影响，恐怕不是一个次要原因。托斯坎纳的科西莫三世(Cosimo III)听过他的课，并把比萨的一个教授阿麦戴奥·班杜利(Amedeo Banduri)派去跟蒙福孔学习希腊语以及圣热尔曼的方法，而蒙福孔把《意大利日记》献给了科西莫。班杜利非常喜爱那个地方，所以从不曾返回。在法国，他成为18世纪一个重要的拜占庭学学者。1709年，当菲科罗尼(F. Ficoroni)抨击《日记》中专论罗马古迹的部分时，蒙福孔在意大利本土找到了辩护人。他再度站在了对冉森派的暗中同情和对自由的渴望一边。他赢得了安杰罗·马利亚·奎利尼(Angelo Maria Querini)这个朋友，此人后来成为了主教和红衣主教，把布雷西亚变成了一个教会研究和亲冉森思想的中心。

但蒙福孔不仅仅是第二个马比荣。他的地位源自他本人的某种东西。他是圣莫尔修会年轻一代的领袖，自1687年以来，他已经转向系统希腊研究。如果说马比荣在拉丁教会作家以及拉丁中世纪的研究中迫使意大利人改变了他们的兴趣和方法，则蒙福孔在希腊教会作家以及更一般的希腊研究的问题上，引入了新的标准。意大利那些博学之士完全意识到了蒙福孔所做工作的重要性。蒙福孔的名字，表示对希腊语言、希腊教父和拜占庭史的掌握。意大利学者由于挑战他对希腊抄本无与伦比的知识而自取其辱的故事流传开来。不仅在拉丁研究上，而且在希腊研究上，蒙福孔方法的综合性，都让意大利人在与

这个法国人竞争时,不可避免地遭遇了严峻的考验。较之对马比荣《古文书学》的接受,对《希腊语古文书学》的接受要困难得多,也就不会让我们惊奇。《古文书学》可以在广泛的拉丁语知识基础上予以接受,而《希腊语古文书学》是以希腊研究的变革为前提的,而变革尚未来临。然而,甚至在那些如此成功领会马比荣方法的人那里,吸收蒙福孔的方法则完全失败,或许让人吃惊。少数且不够显著的希腊语文献的校勘本得以出版,其中之一是穆拉托利的《希腊轶闻集录》,但穆拉托利本人私下里承认,希腊语文献超出了他的能力。他早期的著作《论提奇努斯主教区莫德纳城的古代法律》(*De antiquo iure Metropolitae Mediolanensis in episcopum Ticinensem*, 1697年)和《现存圣所概论,附论涂油的精神奇迹》(*Disquisitio de Reliquis, Sanctuaris, oleis miraculorum virtute imbutis*, 1698年)一直是受马比荣的启发。后来,他感觉自己对中世纪的拉丁语宪章和编年史已经了解得足够了,因此能够集中在中世纪的意大利领域,组织了《意大利文献集成》(*Rerum Italicarum Scriptores*),其第1卷出版于1723年。穆拉托利是马比荣的学生,而非蒙福孔的。

真正反映了穆拉托利情况的,也同样真实地反映了意大利文化的一般情况。大学教学已经取得了某些进步,都灵设立了一个希腊语教席;比萨再度设立了另外一个教席。其他大学如帕多瓦等,至少在讨论设立希腊语教席。但老师们仍是无能之辈,学生也不会马上涌现。在都灵,希腊语教授没有学生可教。

五

马比荣的胜利和蒙福孔的失败,是1710年左右意大利历史研究状况的主要特征。它们并不是暂时的,甚至今天,我们还能看到,意大利学者在中世纪宪章研究领域的活动,较他们在希腊抄本研究中的活动更加自如。事实上,这些特征具有如此长周期的重要性,以至于我们可以暂时抛开它们,考虑那时对意大利学术发挥作用的其他影响,即短期和次要但仍不容忽视的影响。

莱布尼兹是一个,穆拉托利曾与他合作研究埃斯特家族的谱系。

作为史学家,莱布尼兹本人是莫尔修会的门徒。穆拉托利具体从他那里得到了哪些教益,仍是一个需要讨论的问题。然而,任何读过1708—1717年他们大量往还书信的人,都不太可能不注意到,与莱布尼兹的讨论,把穆拉托利训练得更能体会学术的艰辛。

另一个影响来自荷兰的学问。由于荷兰人提供的基本文献,即使在一个天主教国家,它也巧妙地无所不在。在校勘希腊和拉丁作家领域,意大利人从不曾尝试与荷兰人竞争。但他们从荷兰的古物研究中学到了很多,而且令他们印象非常深刻的是,荷兰学者南下意大利,以研究数百年来不曾有人触及的抄本与古迹。马利亚贝基那样有自由思考倾向的人当然有同情荷兰学术的秘而不宣的动机,但1696年,穆拉托利写信给马利亚贝基,询问“一些来自阿姆斯特丹或巴黎的图书管理员或作家”的名字,“他们可以帮助我向图书馆赠书,或是出版新书,或是交流读书心得和学术难题,等等”(*qualche buon libraro o letterato di Amsterdam o vero di Parigi, co' quali io potessi aver filo in occasione di provveder libri per la Biblioteca, o stamparne de' nuovi o per comunicare molte osservazioni e dubbi eruditi etc*, Epistolario, 99)。约1710年,年轻的荷兰人亨德里克·布林克曼(Hendrik Brenckmann)受派去研究意大利拥有的最为重要的一份抄本,即《法学汇纂》的佛罗伦萨抄本。它长期是该城自豪的资本乃至崇拜的对象,而不是研究的目标,至少在托雷利(Torelli)获准校勘它以后如此。意大利所有学术人士都对年轻的布林克曼发生了兴趣。英国驻托斯坎纳领事牛顿(H. Newton)是非天主教徒伟大的保护人,他将布林克曼置于自己的羽翼之下;佛罗伦萨科学院把他变成了自己的一员;萨尔维尼(Antonio Maria Salvini)受命成为他抄本研究中的导师;维科在自己的《自传》中自豪地记录道,“埃瑞克·布林克曼先生,这位真正博学的荷兰法学家”(*il signor Errico Brenckmann dottissimo giureconsulto olandese*)曾就他的《理性研究》说过几句客气话。布林克曼与马菲也有接触,两人1711年的书信往还,成为马菲将在博学问题上发挥作用最初也是最富特色的标志。

与年轻的荷兰人的接触激发了马菲的想象力。他设想经常性地向意大利进口荷兰图书,并视维罗纳为这一贸易的中心。就此他在致

库佩鲁斯(Cuperus)和布林克曼的信件中讨论过细节,布林克曼认为这些相当重要,将书信抄录,并转给了当时荷兰最伟大的学者、莱顿大学教授佩利佐尼乌斯。这也解释了为什么我在莱顿检阅佩利佐尼乌斯的文件时,会出人意料地发现我需要处理马菲的书信的原因。这个项目似乎没有产生任何结果,但布林克曼后来更具雄心的组织推进意大利学术协会的计划,可能受到了马菲的启发。它的理念是帮助意大利人在国外出版他们的著作,以躲避教会的书报检查制度。1712年,马菲(与穆拉托利和巴奇尼一道)在布林克曼的宣言上签了字。随后就无下文了。有意思的是,出于我这里无法准确理解的原因,后来的1721年,布林克曼再度拾起了他的协会理念,这次只有法国和荷兰学者签字。结果当然也是一样:什么都没发生。

289

六

跟着马菲,或许我们该回到主题,走向我们的结论。准确地说,1711年的马菲不再是年轻人了。他1675年出生于维罗纳,自青涩小伙开始就醉心于诗歌与文学批评。像穆拉托利一样,他伴随着年轻的阿卡狄亚(Arcadia)长大,曾崇拜勒梅内(Lemène),研究过马吉(Maggi)。最近我在佛罗伦萨国家图书馆发现了他1695—1699年致马利亚贝基的一组书信,它们准确地反映了他早年的兴趣。他试图得到勒梅内尚未发表的诗歌,讨论意大利人为什么没有可以与法国比肩的悲剧的问题;对校勘卡萨(Monsignor Della Casa)的项目感兴趣。1707年之前,几乎没有多少迹象显示马菲会把余生用于学问,但1699年在罗马时,他可能已经知道蒙福孔,1707年则变成了巴奇尼公开的崇拜者。此外,他的家乡维罗纳也充满古物研究的诱惑。维罗纳竞技场(the Anfiteatro)和波萨利门(Port de' Borsari)就在那里,任何人都能见到。他当然已经熟知诺利斯和比安奇尼,但当他需要选择时,他选择了巴奇尼和蒙福孔,而非诺利斯和比安奇尼。个人原因可能影响了决定。在他自己的城市里,马菲名声不佳,他兄弟是为帝国服务的将军。多年来他都在自己的家乡之外寻求保护人与盟友。他与巴莱利尼兄弟和瓦拉西的合作属于其生命的最后阶段,那时他渐渐把他对法

国本笃会、或许还有冉森派的同情转向与法国耶稣会结盟，而且有心在本笃会士自己的领域里与他们一争高下。

1711年，他遇到了布林克曼，当时他已经坚定地站在了巴奇尼一边。同年，他受德国年轻的神学家克里斯托弗·普法夫(Christopher Pfaff)吸引，前往都灵王家图书馆搜寻抄本。这是符合圣热尔曼精神的，巴奇尼肯定在将图书馆中发现的零散文献整理成报告时帮过忙。
290 后来，巴奇尼帮助马菲质疑伊里奈乌(Irenaeus)文本的真实性，普法夫坦承，那是他在都灵图书馆发现的。1712年，马菲与法国本笃会密切的关系得到了秘密确认。马菲打算攻击圣乔治骑士团，后者宣称他们是皇帝君士坦丁创建的，是耶稣会的盟友。现在我们知道，这场攻击是与蒙福孔合作计划的，奎利尼充当了联络人。蒙福孔安排在巴黎印刷了这本小册子。教皇谴责了它，马菲也因此数年中麻烦不断。

同年即1712年，马菲对维罗纳卡皮托林图书馆抄本的发现做出了贡献。这个再发现的故事已经讲过多次，我不打算再说它了。但我们或许应当停下来，思考一下因这一发现而曝光的事情的状态。维罗纳大主教图书馆曾是中世纪收藏最丰富的图书馆之一，曾给早期的人文主义者提供过部分他们最为重要的抄本，还偶然为世界挽救了卡图鲁斯(Catullus)的诗歌。近16世纪末，那些抄本显然已经消失。1685年，当马比荣搜求它们时，肯定已经失踪。谁也不曾看过大储物柜的顶上，直到卡利内利(Monsignor Carinelli)在马菲的提示下，在1712年10月的一个上午想起了它。马菲胜利的欢呼无疑有双倍的理由。这些抄本的重见天日，尽管是部分的，但代表了意大利抄本最后的伟大发现，或许在西欧也是如此。对于早期中世纪的认识，它们是罕见的贡献。同时，马菲知道，依靠巴奇尼的帮助以及对马比荣方法的明智利用，他有资格利用这一发现。如一贯的那样，他对自己的计划过于乐观了。

他惯于忘记他的生活不是修士式的，而且无论如何，圣热尔曼的修道士们是合作进行工作的。尽管如此，到1715年，马菲已经得出了他的结论，它成为拉丁古文书学历史的革命，已经超越了马比荣对中世纪手稿的分类。在另一领域即拉丁碑铭学中，他创造了铭文集成的理念，如果实现的话，其水平会有某些蒙森《集成》的味道。他认识到

需要用每块石头上的原文核对抄本。当巴奇尼汲取了马比荣的方法，穆拉托利正在一个非常大的规模上(尽管没有多少完善)应用它们时，马菲是第一个在基本观点上纠正马比荣的意大利人，并且完善了可以被称为他个人的批判方法。

291

马比荣被纠正了，但即使对马菲而言，蒙福孔仍遥不可及。终其一生，马菲都为其希腊语能力困扰。他试图巩固自己的希腊语知识，最初是招待了一个有学问的英国人，然后是把希腊人帕那基奥提(Panagiotti)留在了家里。他企图在维罗纳建立希腊语的公共教学，并为帕多瓦和都灵拟定了大学改革计划，其中希腊语教学得到了适当的考虑。但马菲业余的努力遭遇失败。帕那吉奥提在愤怒中离他而去，前往布雷西亚。马菲既不曾尝试掌握希腊语，也没能传播对希腊语真正的掌握。如他那一代最优秀的人一样，他仍是马比荣的学生，从不曾变成蒙福孔的门徒。

七

18世纪早期意大利的研究中，有一种一般趋势让拉丁研究不可避免地占据了优先地位。但即使是拉丁研究，也仅仅在某种限度内才得到追求。无论是诺利斯团体，还是巴奇尼团体，除非是为了说明古物研究兴趣的某些点，或者是与后来意大利历史直接相关的问题，否则都不会关注罗马历史上伟大的时代。他们关注的主要是中世纪史。如果必须做出区分，则较年轻的一代(穆拉托利、马菲)对城市事务有巨大兴趣，而较年长的一代(诺利斯、巴奇尼、比安奇尼)更多地集中于教会领域。但新旧两代人都同样偏爱中世纪而非古典，偏爱基督教的而非异教的；偏爱当地的古迹而非具有普遍重要性的罗马遗迹。与阅读西塞罗、维吉尔和博伊修斯(Boethius)比较起来，他们更喜爱阅读当地的铭文和中世纪的年代记，在这些方面的见解也更深刻。当然，这是马比荣教导的结果，但也暗示了下述意识——无论对这种意识的阐释多么模糊——那就是现代意大利主要是中世纪意大利的继承者。最终人们必须面对这个事实。每座意大利城市所拥有的历史中，罗马人都只是发挥了部分作用，日耳曼人的封建领主和基督教主教的相关性

一点也不逊色。如穆拉托利所说，“无论是在世界主宰者罗马人的统治之下，还是在伦巴第人、法国人和日耳曼人的统治之下，我们的母亲意大利几乎都不再是过去的样子，不再总是同一个意大利”(*quasiche l'Italia nostra madre non sia stata, e non sia sempre la stessa, tanto sotto I Romani padroni del mondo, quanto sotto I Longobardi, Franchi, Germani*)。

292 到 1720 年，对意大利拉丁的过去及其在中世纪的发展的兴趣出现了强势复苏，结果是人们失去了对罗马文明普遍的欧洲性一面的兴趣。意大利中世纪研究的强大，导致了意大利古典主义的弱势。如果我们希望解释 1723 年之前意大利学术复兴的转向——它只能说在表面上出人意料——那我们应该记住这一点。意大利人开始对埃特鲁利亚人和前罗马时代的其他意大利文明产生了异乎寻常的兴趣，同时开始了对他们自己土地的考古探索。这直接把城市史进一步推向它的源头，即前罗马阶段。意大利城市和地区发现了一种新的荣耀的源头，那是一个罗马尚非唯一统治者的时期。埃特鲁利亚人和皮拉斯吉人时代，是与哥特人、伦巴第人并驾齐驱的时代。它的积极结果，是发现了埃特鲁利亚的墓葬、赫库拉奈乌姆(Herculaneum)、庞贝(Pompeii)和维雷亚(Velleia)，对意大利文明的根基进行了新的考察。负面影响是它进一步脱离了古典主义资源、相当不健康地集中于那些谁也无法明白的文本(例如埃特鲁利亚人的)上，以及幻想比冷静地解释事实更加容易的历史时期上。确实，这并非孤立现象，那些没有足够的埃特鲁利亚牌可打的国家，就会诉诸德鲁兹祭司或其他类似的东西。意大利的发展有其国际根源，对此尚未得到足够的探讨。但在意大利，严肃的研究较其他地区损失更加严重。当意大利的中世纪学家开始在更广大的世界上受到尊重时，意大利的古典研究却一窝蜂地偏离到半神话的过去了，那让他们名誉扫地。在整个 18 世纪，罗马文明的历史本身被留给了非意大利人。孟德斯鸠、米德尔敦(Middleton)、弗格逊(Ferguson)和吉本重新解释了罗马史，而意大利人正在讨论皮拉斯吉人与埃特鲁利亚人的关系。对罗马文明欧洲性一面严肃兴趣的缺失，反过来进一步削弱了重现与希腊联系的努力。蒙福孔在激起意大利人对希腊抄本兴趣上的失败，因为意大利人对埃特鲁利亚人有

悖情理的狂热,变得更加严重。当欧洲其他地区开始从希腊教父回归古典希腊时,意大利几乎未对这场旅行做出任何贡献。在德国和英国,人们找到了研究荷马与柏拉图的新路径;温克尔曼(Winckelmann)悖论式地在意大利发现了希腊艺术,但那不是为意大利人发现的。我甚至都提不出一部由18世纪的意大利人完成的希腊古典文献重要的校勘本或者注疏本。

当马比荣在意大利取得胜利,那里的中世纪研究得以巩固并得到外国人钦佩的时候,意大利的古典研究却出现了属于自己的转向,让他们更加孤立了。延缓与外国学术关系更进一步的一个因素,可能是对冉森派的恐惧。1713年及以后,圣莫尔修会对克莱门特十一世(Clement XI)宣布的唯一子教令(Bull *Unigenitus*)表现出无可置疑的敌意。马菲和穆拉托利都逐渐与耶稣会重修旧好。在布雷西亚,红衣主教奎利尼(顽固的亲冉森派)仍然相当孤立。约1735年,当马菲最终与他在圣热尔曼的那些过去的朋友们决裂时,北部和中部意大利的历史研究,不管是好是坏,都已经成为地方性的了。如我指出的,那不勒斯是个例外。在那里,詹农能够写出一部让欧洲其他地区完全明白的《内政史》;在那里,维科也能够写出欧洲其他地区完全不懂的《新科学》。两人都不懂希腊语。

作为历史老师,一个奇怪的现象变得明显起来,那就是过去所有那些纯粹的“事件”都突然贬值了。

——布克哈特致冯·普里恩(F. von Preen),1870年

如其他少有的几个史学家一样,布克哈特是一个有天分的、能启发人的老师,他把自己的研究和反思汇集起来,清晰而平静地呈现它们,用讲座课来表达他的思想。这一点特别真实地反映在《希腊文化史》中,那是一门1872—1885年间他多次开设的讲座课程,而1860年后不久,他就已经开始考虑此事了。虽然他做了准备,甚至为未来的出版写出了部分草稿,但他从未认为那是马上可以交付出版的东西。约1880年,他最终决定放弃把它变成一本书的尝试。无论做出这个决定的原因是什么,读者都必须牢记,他面前摆着的是一部未竟之作,事实上,是未经作者同意出版的一门讲座的讲稿。^①

* 本文写于1955年,意在作为《希腊文化史》(Sansoni, Florence, 1955年)意大利译本的导言。我们省掉了刊于*Secondo Contributo*, 1960, pp. 293-298的《附录:批判性书目》(Appendice critico-bibliografica)。

① 斯塔赫林(F. Stähelin)在新版《全集》第8卷第16页的导言中,征引了有关《希腊文化史》起源的材料。这里我们应特别注意1864年7月10日致里贝克(O. Ribbeck)的信,“我还沉浸有这样的想法中,我们在巴登火车站对面的一家小酒馆喝着啤酒谈天,不知怎的,以我奇特和固执的方式漫游在希腊人当中,看到某个东西浮现出来,当然,不是一本书,而是在大学开设的一门‘论希腊精神’的课程”(Ich bin doch einigermassen infiziert von jener Idee, welche einst beim Bier in der Wirtschaft gegenüber vom badischen Bahnhof zur Sprache kam: einmal auf meine kuriose und wildgewachsene Manier das Hellenentum zu durchstreifen und zu sehen, was da herauskommt freilich gewiss nicht für einen akademischen Kurs, *Briefe*, ed. Kaphan, 1935, p. 282)。但我们也应牢记1842年10月布克哈特写给施莱伯(H. Schreiber)的书信(Kaphan, 65; *Briefe*, Vollst. Ausg., ed. M. Burckhardt, I, 218)中的话,“在300年暴君般的古典教育之后,居然仍没有一部合理的希腊国家的历史,难道不是让人丧气的事情吗!”(Ist es nicht ein Jammer, dass nach drei Jahrhunderten einer tyrannisch behaupteten kalssischen Bildung doch noch immer keine vernünftige[转下页]

大多数讲座课程的目标必然不止一个。就《希腊文化史》而论，人们可轻松区分出两种倾向。布克哈特意在给他的听众提供一门希腊历史与古迹的课程，在方法上，那可能较他自己还是年轻人时所听过的课程更加让人满意。同时，他要传达某些关于希腊文明性质的反思。那些反思显然与他《历史研究》的讲座课程有联系，那门课他讲过3次（1868—1869年，1870—1871年，1872—1873年），去世后以《世界历史沉思录》（*Weltgeschichtliche Betrachtungen*）之名出版。

从编辑奥利（J. Oeri）的导言所引用的书信中，我们知道布克哈特1868年决定把他关于希腊文化的课程按照体系性的而非年代的顺序编排起来。在这个年代，布克哈特并非唯一一个偏爱描述路径而非演化性的大纲的历史学家。1871年，蒙森出版了《罗马公法》（*Römische Staatsrecht*）的第1卷，那可能是近代史学中最伟大的描述性著作，甚至他随后于1885年出版的《罗马史》第5卷，结构上也是描述性的和系统性的。

自公元前5世纪以来，编年顺序和体系性顺序就在历史著作中交替出现。至少自瓦罗以来，两种编排的方法就与两种类型的史学存在着对应。一种关注描述制度和风俗，另一种关注对事件的叙述。《古物研究》的系统性顺序，与《编年史》和《历史》的编年顺序并驾齐驱。但在18世纪，对大多数有哲学倾向的史学家而言，古物研究变得声名狼藉。在19世纪，这种坏名声与对这类研究是否能恰当地与叙事性历史共存的怀疑合并了起来。在那个进化论的世纪，人们轻易地就注意到，即使是制度和风俗也经历了演化，应当根据年代学的顺序加以研究。我不想把复杂的情形简单化，但说到约1870年时，古物研究最多

[接上页]Geschichte Griechenlands existiert?) 1843年2月致金克尔的书信(Kaphan, p. 72; M. Burckhardt, I, p. 234)写道：“文献学家们更多地意识到了他们思想的破产，因为他们尚未创造出一幅好的古代图景来。尼布尔的书只是供研究，读来让人讨厌。关于希腊，连这样的书都没有。穆勒的书仅能供学习之用，人们仍有理由期待一场胜利：在没有文献学家帮助的情况下写出第一部有可读性的古代史。如今的文献学仅仅是二流学问，而他们自己却洋洋自得……”(Die Philologie beweist ihren geistigen Bankerott immer mehr dadurch, dass sie noch nicht eine gute Darstellung des Altertums hervorgebracht hat. – Niebuhr ist bloss zum Studieren; --zum Lesen scheusslich. Ueber Greichenland existiert noch nichts; Ottfried Müller hatte bloss gelehrt Zwecke. Man wird noch den Triumph erleben, dass die erste lsebare alte Geschichte ohne zutun der Philologen ans Tageslicht treten wird. – Die Philologie ist jetzt nur noch eine Wissenschaft zweiten Ranges, so grosse Airs sie sich auch gibt...)

被承认为次等的史学形态，也许是合理的。^①

因此，恰恰在那个时候，蒙森和布克哈特竟然求之于典型的古物研究的系统形式，多少有点让人惊奇。两人都相信，对他们的解释来说，那是必须的，从不同的立场出发，他们都期望能从系统性中获得较年代顺序更大的好处。两人自然都无意倒退回古物研究这一类型本身。传统的古物研究描述了古代生活的各个方面，却不曾尝试考察它们的意义，而布克哈特意在描述希腊精神，它会从对希腊制度和生活方式的分析中逐渐显现。此外，尽管是系统化的路径，但他无意评论希腊生活的方方面面，如众所周知，他总是宣称自己有权主观选择有趣的细节。

297

在课程导言中，布克哈特本人解释了他自己运用的方法所具有的优点。编年顺序的史学模糊了基本与特殊、永恒与变化、典型与偶然之间的区别。此外，它不可避免地涉及没完没了的有关文献真实性及其年代序列的讨论。而在一部根据系统性顺序安排的《文化史》中，文献就是文献，是思想状态的证据，与其中事实的客观真实性以及它准确的年代位置在相当程度上是分离的。因此，回归系统的形式具有它的优点，不仅使理解希腊世界的精神成为可能，而且能够消除引入关于古代史料价值的史学批评而产生的疑虑。

同样，蒙森的目的是要描述罗马国家的基本原则，那些长久延续的原则，而不是让自己被细节湮没。他发现，他的描述的协调性反映了罗马国家的有机统一，是反击那些无穷尽的假设的最好方法。当布克哈特在系统性的形式与希腊精神的展现之间确立对应关系时，蒙森通过证明国家的有机性质，证明了同类形式的合理性。两人都希望避免尼布尔的继承者们极其擅长的毁灭性批评的影响。总之，在他们两人那里，描述性的和系统性的史学再度确认了自己生存的权利，这种史学本已处于危险中，因为它冒犯了被19世纪如此广泛接受的进化论原则。19世纪新的古物研究，犹如17和18世纪一样，是对怀疑主义的回应。但与此前的古物研究不同，它宣称能够超越现象，深入到一

^① 参见我的 *Contributo alla storia degli studi classici*, pp. 95, 395 及其他各处。G. von Below, *Die deutsche Geschichtsschreibung*, 2nd ed., Munich, 1924, p. 71 正确地指出，布克哈特“更愿意自己被称为一个古物研究者……而非历史学家”。

个民族的精神和一个政治组织的结构之中。那是一种根据民族性格和有机“国家”的浪漫主义观念改造过的古代研究,它继而为马克斯·韦伯引入的对古代世界进行的社会学考察铺平了道路。

但希腊精神的观念(如同一个政治组织的观念一样)事实上并不是那么单纯和确定,因此不足以证明不经更多讨论就放弃编年顺序是合理的。将证据从其时间中剥离出来这种做法,最多是对怀疑性批评的部分回应。我们仍必须确定史家在有关他本人或者其生前发生的事情上是否撒谎或者说错了。布克哈特在《文化史》中采用的方法有可能避免希罗多德在巨吉斯问题上是否得到了好的资料的问题,但那并不能免除人们的下述任务,即确定他对当时社会的勾勒是否符合事实,抑或就是想象的产物。基于希罗多德和塔西佗的著作去描述风俗,与基于诸如克泰西亚斯或《罗马帝王记》等不可靠的作家去描绘,显然是有区别的。可是,布克哈特并不希望完全抛开年代顺序,而且像某些早期的古物研究者和考古学家——包括温克尔曼和穆勒——以及后来的蒙森一样,他在系统性顺序和年代顺序之间达成了一种相当模糊的妥协。例如,在最后一卷中,他讨论了希腊人的演化,但类型和特征至少与他在前几卷中已经做出的描述部分相同,那时他不曾顾及它们的年代情形。^①

在放弃年代顺序时,布克哈特立刻就让自己面临指控,它们由维拉莫威兹、迈耶和贝洛赫(J. Beloch)发起,指责他在考察证据时缺乏批判意识。^②与蒙森不同,布克哈特并未跟上他青年时代之后古典研

^① 需要注意的是,布克哈特珍视希腊的史学(尤其是希罗多德),因为就其关注的典型情况而言,它仍是正确的,哪怕在具体问题上会犯错。

^② Wilamowitz, *Griechische Tragödien*, II, 1899, p. 7称:“如果在这里我不能够指出,布克哈特的《希腊文化史》……根本不是一本学术著作的话……那我就是一个懦夫,因为这本书没有说出任何值得一听的有关希腊宗教和希腊国家的东西,理由很简单:它忽视了学术界最近50年在资料、史实、方法和路径上所取得的成就。布克哈特笔下的希腊,不过是那些古典美学家们的希腊,要是在50年前的话,他有权对他们发起攻击。”维拉莫威兹另一个同样负面的判断,以同样的语气刊登在《德国文学》1899年第15栏,后收入《论文集》第5卷第185页。关于蒙森的意见(《这样的希腊人从未存在过》[“Diese Griechen hat es nie gegeben”]),见H. Wölfflin, *Gedanken zur Kunstgeschichte*, 2nd ed., 1941, p. 135。关于迈耶的意见,见 *Geschichte des Altertums*, III, 1901, p. 291。在一个段落中(IV, p. 273, in H. E. Stier's edition),他也抨击了兰克的《世界史》。关于贝洛赫的意见,见 Gercke-Norden, *Einleitung in die Altertumsw.*, 2nd ed., III, 1914, p. 150; *Griech. Geschichte*, 2nd ed., I, 2, 1926, p. 18。Liter. Centralbl., 1899, pp. 197-198的匿名评论值得牢记:“他根本不懂如何利用证据。不能理解和估量证据,那就毫无助益。”取向不同,(转下页)

究进步的步伐(大体说来,比如说1850年以后的),由于这个原因,他经常在细节问题上好像落伍了,因此指责他就更加容易。但更加严重的,还是他不加批判地接受了希腊精神这一观念,尽管在德国人温克尔曼以来的学术中,这已经是传统,因此对布克哈特的批评者来说,远不是那么让人不快。而且这些人未考虑到下述事实,即他采用非时间形态的原因之一,是它与希腊精神的非时间性相对应。我们显然无法根据推测确定,那些使用我们称为希腊语言的众多方言说话和书写,并且相互懂得对方的人,是否具有同样的思维习惯和特征,对此我们可以称之为希腊“精神”或“性格”。只有对希腊世界延续几百年且不同地区逐一的研究,才能确定荷马和特泽特泽斯(Tzetzes,公元前4世纪阿卡狄亚的农民),以及公元6世纪亚历山大里亚的文人,是否显示出共同的思维特征,抑或那个被称为希腊精神的东西,是否局限在某个特定的年代、空间和社会背景中说希腊语的群体的思想品质之和上。布克哈特及其先驱者所以错了,不是因为他们承认了希腊精神的存在,而是因为他们提前假定了它。由于根本不能通过非年代顺序的解说证明其合理性,因此希腊精神问题仍需要严格依据年代顺序加以研究。即使最近某些得到布克哈特启发的著作,或者那些根据同样的非年代顺序写作的著作(例如波伦兹[M. Pohlenz]的《希腊人》和奥托[W. F. Otto]的《希腊人的神》),都把他们的观察和反思随意地扩展了,而那只是对说希腊语的人中有限的一部分来说才是或才可能是正确的。他们错误的程度,与他们把自己的概括加以扩展的程度成正比。希腊精神的存在仍是一个问题,因为它尚未得到批判性的处理。

就布克哈特提供的对希腊精神的系统性描述而言,他满足了19世纪德国文化上一直深切感受到的一种需要。可以肯定,他受到了博克的强烈影响。布克哈特不仅在1839—1840年听过博克有关希腊古代史的讲座,可能也了解博克要以《希伦人》为名写一部希腊人的《文

(接上页)因此也较多欣赏的,是A. Holm, *Berl. Phil. Woch.*, 1899, pp. 686-695, 717-724; J. Kaerst, *Die Geschichte des Altertums im Zusammenhange der allgemeinen Entwicklung der modernen historischen Forschung*, 1902; 现收入 *Universalgeschichte*, ed. J. Vogt, Stuttgart, 1930, pp. 58-60 以及 *Geschichte des Hellenismus*, 1927。但立刻承认布克哈特在希腊历史研究中之地位的,首要的请参见P. Pöhlmann, *Griechische Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Munich, 1902, pp. 18-23 强有力的阐述,重刊于 *Aus Altertum und Gegenwart*, II, Munich, 1911, pp. 297-301。

化史》的计划(从未实现)。^①

黑格尔《历史哲学》的希腊部分也是《希腊文化史》的雏形。但事实是布克哈特第一个对希腊文化做出了广泛的分析,它表明,虽然这个想法已经被谈论了一个世纪,要实现它却有难度,因为它需要少见的阅读的广度以及建构的能力。在这个意义上,布克哈特的文化史是他1848年前汲取的浪漫主义精神的里程碑,如果那座里程碑不是真正的不合时宜,那么它至少是在德国研究希腊世界的主流历史学家已经无法忽视其缺点时被创造出来了。

—

可是,布克哈特的另一面,说明他更具开创性,尽管在这里,我们仍能感觉到博克教导的某些痕迹。1905年出版的《世界历史沉思录》显示,在德意志帝国创建前后的那些年里,布克哈特对他的价值观进行了彻底改造。这个时期的书信(尤其是那些致冯·普里恩的书信),某些讲座的文本以及他的学生的回忆,都证明布克哈特不仅自外于俾斯麦的德国,而且对天主教信仰表现出更多的理解,修正了自己关于中世纪和反宗教改革的看法。对他来说,至少在某些情况下,宗教是个人对抗“国家”的支柱。一个这样的例子,自然是天主教徒在“文化斗争”中的抵抗行动。

《世界历史沉思录》试图揭示一个历史过程的线索,其中民主政治消灭了自由主义,民族“国家”绞杀了小的地区性的和市民性的组织;追求权力的欲望上升,对真理和美的教育则下降。但他面对不久的将来所持的悲观主义,由于他对整个人类历史的极度悲观得到了缓解,因为布克哈特认识到,规定着现在的历史力量,也曾在过去发挥过作用,从那里,产生了世界上一切美的、善的和真的事物。虽然“国家”和宗教能够让文化失去活力,但没有了宗教和“国家”,文化也无法自存。恰恰是因为布克哈特对文化的代价不抱幻想,他才愿意承认文化

^① 参见 *Allegem. Deutsche Biogr.*, s.v. A. Boeckh, p. 774 (《希伦人》的想法可追溯至1810年)。除凯吉(Kaegi)传记的第一卷外,也请见他的“Jacob Burckhardt und seine Berliner Lehrer”, *Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte*, 7, 1949, pp. 101-116。

所仰赖的条件。这一分析的终点并非相对主义。决定性的两章讨论了历史上的“伟大”以及产生了有利结果(幸运[Glück])的问题。第一章他承认了观点的相对性,再度确认了对个人的伟大做出客观判断的可能性,第二章要求用罪恶的观念取代那种相似的和乐观的天意观念,因为罪恶无法从历史中被剔除,知识才是唯一的安慰。

布克哈特发现,希腊文明经历的冲突——物质权力与精神文化,大众与个人,宗教服从(和启示)与人文的独立,都将在现代文明中同样重现。对于希腊世界的弱点,他有着锐利的眼光,但意识到每种文化的脆弱性,也会强化他对希腊文化伟大与多样性的理解。在默想希腊的奇迹时,温情、热情和新的亲密感,被与对那些和希腊文化发展相伴和相对立的力量的无情分析结合在了一起。布克哈特解说的基调是现实主义和悲观主义的,两者我们都可能在博克在柏林的教学中找到根源。^①在希腊的文化和现代的文化之间,布克哈特确立了它们新的联系,基础是它们共同遭遇的困难和冲突。他明确地抛弃了先由席勒(Schiller)、后由库尔提乌斯(Curtius)传播的解释,他们把希腊世界看做一个祥和与美丽的世界,不会受到外界忧虑的搅扰。^②不那么明确的,则是布克哈特也反对格罗特以及其他激进派的解释,在他们那里,希腊文明的高峰是民主政治和智者派。

在这两点上(如同他对“博学之士”不大敬重一样),布克哈特自然赞成为尼采的看法。1869—1872年间,即他们保持友谊的年代里,布克哈特与他年轻的同事相互之间聊的肯定要比形诸文献的多。但尼采——他不像布克哈特那样惜言——写给罗德(Rohde)的书信,足以证明两人间的同僚情谊实际从未达到能够合作的程度。尽管尼采和布克哈特相互鼓励,可能还相互启发,但各自独立前进。在布克哈特的著述中,很少有尼采的痕迹,甚至有关悲剧的一章,其痕迹也非常轻微。酒神的狂喜,更不用说对道德的反叛,对布克哈特几乎没有吸引

^① 幸亏布克哈特,博克在 *Staatshaushaltung der Athener*, 3rd ed., I, p. 710 中的话已经成了名言,“希腊人完全沐浴在艺术的光辉里,不幸地相信自由是他们的主人”。有关此点的解释以及一般的所有布克哈特先驱者的资料库,可以在 G. Billeter, *Die Anschauungen vom Wesen des Greichenthums*, Leipzig and Berlin, 1911 找到。

^② C. Neumann, *Jacob Burckhardt*, Munich, 1927, p. 175 正确地指出,布克哈特所以认为希波战争无足轻重,并把德尔斐的胜利纪念碑作为希腊人之间彼此仇恨的文献,是在暗中与库尔提乌斯争论。

力,因为他本来天性谨慎,而且那时他已经50岁出头了。^①

布克哈特所以转向希腊人,是因为他们从自己内部的冲突中,也对生活得出了基本悲观的结论。他最具说明力的篇章是关乎希腊悲观主义的,那些处理自杀倾向的部分,同时也是文献极其丰富的部分,尤其引人注目,其中勾勒最为细心的,近乎自画像的部分,乃是异教苦行者——犬儒派的狄奥根尼——的画像,那是位乐观的悲观主义者(heitere Pessimist)。布克哈特充分意识到了希腊艺术和诗歌从宗教获得的助益,但他同时相信,希腊宗教更多地是想象而非道德活力问题。不是在神话中,而是在其伦理学和实践的悲观主义中,布克哈特看到了这一点,并且热爱希腊人本质上的严肃性。这时,他身上的加尔文主义遗产凸显出来了。猜测如果他对由罗德以及斯堪的纳维亚学派开创的希腊宗教研究新趋向真的有所了解,他的反应会是什么,没有意义。布克哈特所了解的对希腊宗教的解释,仅仅是把它作为一个艺术的民族的宗教,并且接受,它表明希腊民族的道德力量需要到他处寻求。

布克哈特理解的希腊神话,是他们对现实直觉的恐惧与净化,是美的果实,但他相信,在神话与道德和理性规诫之间,存在着紧张。在希腊人中,悲观主义是对神话想象的补充,它支撑着他们的道德生活,让想象和理性努力的共存成为可能。因此,希腊人的悲观主义是解放性的和创造性的,它用知识和美的话语表达自己,所以与希腊人对平心静气的默想的吁求不可分割。希腊人乐于死,也乐于生。因为不曾被僧侣宗教伤害,他们可以轻松地把宗教经验转变成审美快乐的源泉。事实上,他们要与之斗争的不是教会,而是“国家”。希腊世界的基本冲突存在于“国家”与文化之间,而不是宗教与文化之间。

布克哈特对民主政治的敌意,爆发于一个著名的章节中,其中他阐述了一个悖论式的观点:公元前5世纪的希腊文化并非黄金时代的产物,而是精神抵抗黑铁时代的结果。另一方面,对希腊贵族政治的钦佩,让他对希腊文化竞争性的、个体化的阶段做出了界定,即使它被后世学者夸大了,但那真正是布克哈特的一个发现。^②在古风时代希

^① K. Löwith, *Jacob Burckhardt*, Lucerne, 1936, pp. 11-61对该史实进行了极其聪明的考证。

^② 参见 V. Ehrenberg, “Das Agonale”, in *Ost und West*, Prague, 1935, pp. 63-96, 那里有基本的书目。

腊的世界里,这位文艺复兴时代的史家再度发现他自由自在了。他并不真的是赞颂贵族国家,而是赞颂那种根据自己的荣誉原则和自己的艺术趣味生活的贵族政治。因此,即使他随后把自己的同情扩至希腊化时代非政治性的个人,那也并不矛盾。其他一些极其有力的篇章考察了雕刻家、画家和建筑师在社会中的地位。在那里,艺术等于手工劳动,但正因为如此,不曾受到搅扰,而诗歌、哲学和科学则受到控制。

布克哈特关注的主要是宗教、“国家”和文化,他的阐述忽略了诸如法律、财政、战争技术、教育、家庭生活、友谊和爱情。把这些局限与博克的《百科全书》和赫尔曼(K. F. Hermann)的《希腊古代手册》(*Lehrbuch der griechischen Antiquitäten*)加以比较,会具有启发性。

但事实仍然是:《希腊文化史》很多篇章的目的并不是分析希腊文明的冲突,而是要系统处理希腊的艺术、政治、宗教和诗歌。要表达宗教、“国家”和文化之间的冲突,则对希腊文明的运动的展现应当是必须的。可是,古物研究的处理是静态的。结果是不平衡。两种倾向相互妨碍,作者的某些偏见与缺点,由于著作的比例失调,变得更加显著。例如,对希腊民主政治的片面判断,如果布克哈特不去承担描述希腊民主政治的任务,可能就不会那么让人厌烦了。

三

尽管布克哈特的书出版之时遭遇历史学家和语文学家的恶评,但它很快就赢得了德国哲学家和美学家们的青睐。^①两次世界大战之间,该书的声望上升了。^②因为布克哈特的反民主、悲观主义、深奥微

^① 1935年之前布克哈特声誉的历史在E. Colmi, *Wandlungen in der Auffassung von J. B.*, diss., Köln, Emsdetten, 1936得到了追溯(不是按照年代顺序)。

^② 这一点反映在有关希腊文化史的讨论中,参见诸如W. Otto, *Kulturengeschichte des Altertums*, Munich, 1925, pp. 89-91; T. Von Scheffer, *Die Kultur der Griechen*, Phaidon-Verlag, 1935的序言;E. Howald, *Kultur der Antike*, 1938, 2nd revised ed., Zürich, 1948, p. 11, 以及W. Otto, “Antike Kulturgeschichte”, *Sitzungsber. Bayer. Akad.*, No. 6, 1940对它的批评。晚近的著述见B. Knauss, *Staat und Mensch in Hellas*, Berlin, 1940, W. Kranz, *Die Kultur der Griechen*, Leipzig, 1943。这里我们也许应当记住对德国第三次人文主义两个最为独立的评价,即R. Pfeiffer, *Die griechische Dichtung und die griechische Kultur*, Munich, 1932和K. Reinhardt, “Die klassische Philologie und das Klassische”, in *Von Werken und Formen*, Godesberg, 1948, pp. 419-457。关于战后的著述,请见A. Heuss, “Kulturgeschichte des Altertums”, *Archiv für Kulturg*, 36, 1954, pp. 78-95。

妙和明智,也因为他的许多判断可以被轻松地转换成当代的社会学话语,他在德国变得时髦起来。专家们自己接受了有教养的公众的判断,并很快被争取过去,成为布克哈特的崇拜者。他的某些思想,例如希腊悲观主义与竞争精神等,成为了共同的财富。但要说布克哈特对1919—1939年间的希腊研究产生深刻影响,不太准确。布克哈特的问题领域关注的是“国家”、文化和宗教之间的冲突,封闭在第三次人文主义死胡同里的德国古典语文学家对此少有兴趣。《世界历史沉思录》的警告,如同梅涅克的《近代德国史中的国家理性》一样,几乎没有受到注意。布克哈特的影响毋宁是消极的,他让许多语文学家顽固地不加批判地接受了希腊精神的假设。

任何期望发展布克哈特思想的人,都必须清楚地了解他的思想中内在的疑难。他的《希腊文化史》属于两个历史时期。作为对希腊精神的分析,它扎根于德国的浪漫主义之中,在年代学问题上继承了德国浪漫主义思想某些代表人物(克罗伊泽[Creuzer]、谢林[Schelling]、黑格尔)的随意,以及对史料批判一定程度的漠不关心。作为对希腊文化复杂而且矛盾的根源的考察,它是一部反浪漫主义的、革命性的著作,可以与尼采的《悲剧的诞生》(*Die Geburt der Tragödie*)媲美,虽然共有后者的许多偏见,但要比后者现实和人道得多。布克哈特的新奇之处,在于他强烈地、悲观主义地关注自由文化相对于政治和宗教的地位。因此,他的《希腊文化史》应当在思想可自由转换的史学家那里结出果实,他们会把它与格罗特的《希腊史》一起阅读,从而能够从他的悲观主义以及对生活中美好事物的意识中受益,那是布克哈特与众不同的特征。

十八、德罗伊森：在希腊人与犹太人之间^{*}

—

如果有人问，希腊主义是什么意思，我们可能会回答，我们指的历史时期是从亚历山大大帝去世（公元前323年）到公元前30年克莱奥帕特拉去世，埃及是那一政治体系最后一个重要的幸存者。这个政治体系既是亚历山大胜利的结果，也是他英年早逝的结果。随着埃及被纳入罗马帝国，这一政治体系走向了末日。可是，甚至现在，对于希腊主义一词表达的含义，在史学家中间仍存在相当大的争议。希腊主义向我们传达的，与其说是一个文明概念，不如说是一种纯粹的政治体系概念。当被用于表示一个文明时，希腊主义一词很少被限定在我们用来指代的政治体系的时空范围。我们经常谈到罗马帝国的希腊主义，以标示罗马帝国时代说希腊语部分的文化传统；我们甚至喜好把希腊化的传统扩及拜占庭帝国。另一方面，希腊主义一词也经常被与迦太基和罗马的文化联系起来，更不用说南意大利和西西里了，那里从来就不是亚历山大帝国的组成部分。

术语的模糊通常不应长时间地拖住一个学者。我们都清楚（要追究）“文艺复兴”一词所表达的含义是多么浪费时间。但这个具体术语模糊性的原因，还有任何时代都属伟大史学家之一的约翰·古斯塔夫·德罗伊森（John Gustav Droysen）《希腊主义史》的模糊之处。^①引入希腊主义一词表示亚历山大之后希腊语世界的文明的，正是德罗伊森。

*原载 *History and Theory*, 9, 1970, pp. 139-153。

① 关于德罗伊森，除下文正文和注释中征引的著述外，特别请参考 O. Hintze, *Allgemeine Deutsche Biographie*, 48, 1904, pp. 82-114, 重刊于 *Gesammelte Abhandlungen*, II, 2nd ed., Göttingen, 1964, pp. 453-99（也请参看那里重印的稍后的一篇文章[1930年发表]，第500—518页）；以及 G. Droysen, *J. G. Droysen*, I, Leipzig and Berlin, 1910。亨泽和古·德罗伊森谈到了德罗伊森的政治活动（后者只涉及1848年之前的）；R. Hübner, “J. G. Droysens Vorlesungen”（转下页）

他本人对他打算赋予这个词的年代界限并不特别清楚，他的著作中，有些段落将其应用到阿拉伯人入侵埃及和叙利亚之前的整个时期，但他更经常地把亚历山大与耶稣之间的时期称为希腊主义时代，那大体上符合我们的习惯。^①但对我们来说，重要的是德罗伊森本人从未就他打算探讨的时期的主要特征做出明确解说。这里我无意回到德罗伊森思想中那些众所周知的方面。^②我准备讨论的问题是新的，至少就我所知是新的。^③

把希腊的衰落与亚历山大去世、更准确地说与德摩斯提尼去世对应起来的传统，可以追溯到古代。那是对希腊文明中雅典作用恰如其分的致敬。用文学的术语表示，那意味着古典主义。这里只引用普鲁塔克的话就够了：一旦他们的同胞不再自由，德摩斯提尼和西塞罗就都结束了他们的生命（Demosthenes 3）。可是，这种传统没有解释埃及、叙利亚和帕加马作为公元前3—前2世纪政治、社会与文化组织所得到的可怜的名声。两个因素在这里发挥了作用：一个是古代的，另一个是现代的。一个原因是罗马人对他们说希腊语的敌人的鄙视，而且这种鄙视还为波利比乌斯之类有影响的希腊观察者共有。公元前2世纪前半期，罗马人已经让希腊人堕入无能。另一个原因是公元前3

（接上页）über Politik”，*Zeitschrift für Politik*, 10, 1917, pp. 325-76; H. Astholz, *Das Problem "Geschichte"* untersucht bei J. G. Droysen, Berlin, 1933; J. Wach, *Das Verstehen*, III, Tübingen, 1933; H. Diwald, *Das historische Erkennen*, Leiden, 1955, pp. 50-76; W. Hock, *Liberale Denken im Zeitalter der Paulskirch. Droysen und die Frankfurter Mitte*, Münster, 1957; P. Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg, 1967, pp. 49-132。在通论性史学史中，G. Von Below, *Die deutsche Geschichtsschreibung*, 2nd ed., Munich and Berlin, 1924, 对德罗伊森的论述仍是最好的。H. Von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, I, Salzburg, 1950, pp. 367-77, 从神圣罗马帝国意识形态角度批评了德罗伊森。也请见 G. G. Iggers, *The German Conception of History*, Middletown, Conn., 1968, pp. 104-119。

^① 参见 *Geschichte der Nachfolger Alexanders*, Hambrug, 1936, Vorrede, pp. xv-xvi, 其希腊主义观念中甚至似乎包含了拜占庭历史，至少就文化方面而言如此。

^② 我的 *Contributo alla storia degli studi classici*, Rome, 1955, pp. 165-193, 263-273 包括我1933年和1934年写的两篇文章，专论德罗伊森的这些方面，并附书目。

^③ 由于布拉沃（Benedetto Bravo）——一位在波兰教学的意大利人——的 *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire, Étude sur J. G. Droysen, historien de l'antiquité*, Warsaw, 1968 那部关于德罗伊森的杰出著作的出版，我已经需要重新考察德罗伊森的希腊主义观念。在1969年发表于《意大利历史评论》（*Revista Storica Italiana*）的有关布拉沃著作的评论中，我已经阐述了某些看法，它成为我那篇发表于 Saeculum, “Hellenismus und Gnosis”, in the Festschrift J. Vogt, 1970 的文章的起点。

世纪文献证据的稀少。公元前3—前2世纪文献的残损，似乎已经用它们的性质证实了衰亡的印象。在特奥克利图斯、卡利马库斯和罗德斯的阿波罗尼乌斯之后，公元前3—前2世纪的希腊文学犹如沙漠，只有格言短诗例外。确实，公元前3—前2世纪希腊文学的散佚发生在中世纪，与亚历山大之死到罗马统治东方之间的时期毫无关系。但人们难以抵御这样的第一印象：一个没有给自己留下足够叙述的时代似乎出了问题。当德罗伊森1831年撰写其博士论文《论拉吉德王朝托勒密六世的统治》(*De Lagidarum regno Ptolemaeo VI Philometore rege*)时，他仍需要为自己讨论那样一个时代辩护，它“因为懒惰和贫乏，常被罗马作家轻视，且被基督教作家抨击和丑化”(*propter sterilitatem suam atque languorem negligi, a Romanarum rerum scriptoribus despici, a Christianarum deformari defamarique solet*)。^①

众所周知，第一个决定彻底探讨亚历山大之后数百年希腊语世界的，恰恰是德罗伊森。由于戈特罗布·海纳(C. Gottlob Heyne)1763年一篇著名的论文《托勒密时代的精神》(*De genio saeculi Ptolemaeorum*)，亚历山大里亚的文学已经上榜。^②后来，亚美尼亚语版本的优西比乌斯著作的发现，鼓舞尼布尔写出了有关公元前3世纪政治和王朝事件的一篇重要论文(1819年)；铭文和纸草文献引起了人们越来越多的注意；商博良(Champollion)对埃及象形文字的解读，自然增加了人们对埃及那些希腊语铭文的兴趣，它们是商博良发现的起点；在法国，天才的碑铭学家让·安东尼·勒特罗纳(Jean Antoine Letronne)以其《希腊和罗马人统治时期埃及历史研究》(*Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte sous la domination des Grecs et des Romains*, 1823年)证明人们能够把这些铭文派上什么用场。在柏林大学期间，德罗伊森从他的老师博克那里学到了所有这些东西。从博克那里，他还了解到如何反思古典文明与基督教文明的差异。在其讲座《语文学科学百科与方法论》(*Encyclopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften*)中，博克会经常性地回到这个主题。而1809—1865年间，这

^① 现请见 *Kleine Schriften zur Alten Geschichte*, II, Leipzig, 1894, p. 351。

^② *Opuscula*, I, Göttingen, 1785, pp. 76-134.

个系列讲座他做过 26 次。可是，对于从异教世界向基督教世界转变的进程，博克没有提出任何确定的建议。柏林大学的神学家和哲学家们非常愿意在转变的问题上提出自己的想法，德罗伊森听过其中的几次，包括神学家奥古斯特·内安德(August Neander)的、黑格尔的学生爱德华·甘斯(Eduard Gans)的和黑格尔本人的。在其《历史哲学》中，黑格尔已经提出过一个方案。这个方案就是把罗马文明，更具体地说，是罗马国家，视为为基督教观念的发展进行准备的阶段。德罗伊森思考过黑格尔的意见，接受了他的基本预设——历史是由正论、反论与综合推动的。但博克让他免于这种有关历史进程的先入为主的玄想，很可能还将他的注意力导向了亚历山大之后时代说希腊语的那些国家。

无论其想法准确的源头为何，它很快就成熟了。1833 年 12 月，即他相当粗糙的论文完成两年之后，德罗伊森出版了《亚历山大大帝的历史》(Geschichte Alexanders des Grossen)，一本 584 页的厚书，其中清晰地阐述了他关于希腊主义的概念。

在学术话语中，希腊主义一词本已存在。^①它最初取自《使徒行传》第 6 卷第 1 章，在那里，'Ελληνισταί(说希腊话的犹太人)是与'Εβραῖοι(希伯来人)相对的词汇。斯卡利泽传播了把'Ελληνισταί作为会堂礼拜中使用希腊语的犹太人的观念：“希腊化的犹太人在会堂里使用希腊语《圣经》”(‘Ελληνισταί *Iudei graecis Bibliis in Synagogis utentes*, 见 *in Eusebium*, ed. Lugd. Bat. 1606, 124 b)。这些说特殊的希腊语方言的犹太人是否存在，是 17 世纪激烈辩论的问题。在与海因西乌斯(D. Heinsius)讨论时，萨尔马西乌斯(Salmasius)否认他们的存在，并写下了他在这个问题上最为著名的论战性小册子，更准确地说是著作：《希腊语的消亡》(Funus linguae hellenisticae, 1643 年)。^②

310

萨尔马西乌斯之后，希腊人的语言指代《旧约全书》和《新约全书》

^① 请见 R. Laqueur, *Hellenismus*, Giessen, 1925 那篇实至名归的著名论文有关这个术语的历史。圣约翰·克里索斯托姆对这个术语提供了一个解释，它肯定启发了斯卡利泽有关《使徒行传》第 14 篇布道词的论述，见氏著 *Opera*, IX, Paris, 1837, p. 129。

^② 参见 D. Heinsius, *Aristarchus Sacer in Sacrarum Exercitationum Testamentum libri XX*, Lugduni Bat., 1639, p. 653, p. 668 以及其他处。这场争论的过程值得进一步研究。

的希腊语的概念幸存下来。到后来的18世纪,希腊主义一词被扩展到那些说希腊语的犹太人的思维方式上。赫尔德(Herder)多次在那个意义上使用这个词。^①与德罗伊森更接近的马特(J. Matter)——一个受德国学术影响的法国学者——在1820年写道,“埃及犹太人的那些研究成果,产生了我们称为希腊主义的思考和写作方式”(*Les études auxquelles se livèrent les Juifs en Égypte produisèrent cette manière de penser et d'écrire qu'on désigne sous le nom d'Hellénisme*, 载*Essai historique sur l'école d'Alexandrie*, Volume I, 203)。德罗伊森的创造性,在于他认为,希腊主义的意思不是特殊的受希腊语言和思想影响的犹太人的思维方式,而总体上代表被亚历山大征服并屈从于希腊影响的所有那些人的思维方式和语言。换句话说,他用希腊主义这个词指代古典希腊与基督教这个居间与过渡的时期。如我们后面会指出的,犹太人较埃及人、巴比伦人、叙利亚人让德罗伊森更感兴趣。对他来说,希腊主义本质上是异教演进过程的一个阶段,那场演进是从古典希腊通向基督教,但不是通过犹太教的中介,而是通过古代东方的其他宗教的中介。异教的演化过程,是在亚历山大创建和被他的继承者瓜分的帝国中,因东方人和希腊人的接触而产生的一个阶段。它也是一种政治发展,结果是构建了一个多国体系,东方的当地人在其中受到希腊—马其顿人贵族政体的统治。

德罗伊森或许从未充分意识到,他主张的希腊主义概念存在两个非常不同的方面:政治的和文化的,而且一个方面与另一方面之间的关系存在问题。在其著作的初始阶段,这并非严重的难题,当时他写的是亚历山大的历史。在最初的规划中,有关亚历山大的一卷仅仅意在为希腊主义的历史本身提供导论。当他进入希腊主义的具体领域时,政治史与文化(宗教)史的关系问题注定会变得严重起来,甚至具有决定意义。

某种程度上说,他从不曾给这个问题提供答案。德罗伊森把他实际写出的仅有的两卷《希腊主义史》(一卷出版于1836年,另一卷出版

^① R. Pfeiffer, *Philologische Wochenschrift*, 46, 1926, pp. 961-966; Momigliano, *Contributo*, p. 183, n. 58; R. Pfeiffer, *Ausgewählte Schriften*, Munich, 1960, p. 151。1926年,普法伊费尔(R. Pfeiffer)证明,赫尔德甚至将其他东方民族纳入希腊主义的观念之中。

于1843年)专用于讨论公元前323—前221年间的政治史。他计划撰写公元前221年至奥古斯都时期以及从亚历山大到阿拉伯人时期的文化史从不曾落笔,而且我们不清楚德罗伊森撰写它们的意图。1843年以后,他把40多年的学术活动献给了普鲁士史,并成为了该领域最大的权威,出版了《论民族解放战争时期的历史》(*Vorlesungen über das Zeitalter der Freiheitskriege*, 基尔1846年第1版)、《符腾堡的格拉芬·约克传》(*Das Leben des Grafen Yorck von Wartenburg*, 莱比锡1851年版)和《普鲁士政策史》(*Geschichte der preussischen Politik*, 莱比锡1855—1885年版)。人们可能会认为,他已经忘掉了他以前的研究领域。但在1877—1878年,他让所有人都吃了一惊:他出版了《希腊主义史》的修订而且充分更新的版本。新版的新特点之一,是有关亚历山大的1卷现在明确地变成了《希腊主义史》的第一部分,而非导论卷。我希望读者们记住,那部《希腊主义史》第1版中的第1卷,到第2版中已经成为了第2卷。正是这部新版被布什-勒克莱尔(A. Bouchè-Leclercq)译成了法语,它开启了19世纪最后几十年到20世纪初希腊化时代政治和制度史研究的伟大复兴。像第1版一样,更新后的《希腊主义史》包括文化和宗教史的大纲,但事实上完全被用于考察公元前323—前221年的政治史。因此我们面对如下的悖论:德罗伊森的初衷是写一部从异教过渡到基督教的历史,而且从不曾改变自己的初衷。虽然在1877—1878年的第2版中,他修改了自己第1版纲领性宣言的某些文字,但他从不曾偏离自己对希腊主义最初的解释:那是希腊人与东方人相遇并让基督教成为可能的时期。另一方面,德罗伊森从不曾写过文化发展方面的内容。他从不曾超出自己的纲领性宣言。他真正完成的,是一个世纪的政治史,一旦出版,它马上就变成了经典。我们或许可以做些进一步的评论,以让悖论更加突出。如果有一个德罗伊森不喜欢的历史学家,那就是他的同时代人兰克。^①对德罗伊森来说,兰克代表的是一个超然的历史学家的形象,是“资料研

^① 参见J. G. Droysen, *Briefwechsel*, I, ed. R. Hübner, Berlin and Leipzig, 1929, p. 119(1837年2月8日致佩特[F. Pertes]的信),在那封信中,德罗伊森引用了那句“真正的事实不在资料中”的格言。请注意O. Hintze, *Allg. Deutsche Biogr.*, 48, p. 98中那个重要的片段;以及G. Birtsch, *Die Nation als sittliche Idee, Der Nationalstaatsbegriff in Geschichtsschreibung und politischer Gedankenwelt J. G. Droysens*, Cologne, 1964的概述。

究者”(Qullenforscher),他不会宣示立场,更偏爱温和的外交辞令而非唇枪舌剑的观念交锋。可是,我们拥有的《希腊主义史》,非常接近于兰克青年时代的杰作《拉丁与条顿民族史》(*Geschichte der romanischen und germanischen Völker*, 1824年)。两部著作都是属于同一文明的国家间关系的历史。

德罗伊森的悖论经常被用一种简单的方式加以解释。德罗伊森起步时是一个黑格尔式的观念史学家,但很快就转向了政治史。他发现,在希腊主义中,重要的是马其顿军队的势力。马其顿是古代的普鲁士,从马其顿到普鲁士,对他来说是一贯的。希腊主义的历史就是普鲁士历史的“福音预备”。当然,我把这个解释变得比其实际更为简单。最后,它回到了德罗伊森本人那里。1867年,在柏林科学院所做的《就职演说》中,他说道,他所以中断了自己的《希腊主义史》,是因为被任命为基尔大学教授(1840年),让他更敏锐地感受到德国面临的政治问题。基尔“位于已经受到威胁的德国式生活的边境地区”(*in den schon gefährdeten Grenzgebieten deutschen Lebens*)。^①在分别由历史学家梅涅克和吉尔伯特(F. Gilbert)提供的两个最为精微的版本中,这个解释考虑了德罗伊森对基督教信仰深切的关注。^②可是,即使在这些最为精巧的观点中,此种解释仍忽略了某些东西。

二

在转向近代史之前(而且不仅仅是普鲁士史),德罗伊森为研究希腊主义的历史工作了整整12年。在这12年里,他从不曾失去他用历史话语让基督教变得可以理解的目标。他当时是,而且后来仍然是一个非正统的路德教徒。宗教对他具有重要意义。他总是感到,将亚历

^① Historik, ed. R. Hübner, Munich and Berlin, 1937, pp. 425-428。参见 O. Hintze, *Allg. Deutsche Biogr.*, 48, p. 88; G. Von Below, *Die deutsche Geschichtsschreibung*, p. 48; T. Schieder, *Neue Deutsche Biographie* 4, 1959, p. 135。

^② F. Meinecke, *Historische Zeitschrift*, 141, 1930, pp. 249-287, 重刊于 *Schaffender Spiegel*, Stuttgart, 1948, pp. 146-210, 以及 *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*, 1968, pp. 125-167; F. Gilbert, *J. G. Droysen und die preussisch-deutsche Frage*, Munich and Berlin, 1931。也请见 K. Jordan, *Archiv für Kulturgeschichte*, 49, 1967, pp. 262-296; J. Rüsen, *Begriffene Geschichte. Genesis und Gründung der Geschichtstheorie J. G. Droysens*, Paderborn, 1969, pp. 28-49。

山大派往东方，让东方和西方在他的继承者的王国中相遇，是天意在发挥作用。在《希腊主义史》和他的书信中，此类结论比比皆是。在《希腊主义史》最后1卷(1843年版)的最后一章中，他庄严地宣布，“确实，如今历史已经为新的启示录和新圣约的圣灵创造了机体。在它的周围，聚集着信徒的共同体，即基督的教会”。^①

这种宗教态度最引人注目的文献，就是所谓的《历史神学》(*Theologie der Geschichte*)，一封致友人奥尔斯豪森(J. Olshausen)的公开信，原本是作为《希腊主义史》1843年卷(第2卷)的导言。可是，德罗伊森肯定感到它更像一篇信仰的自白而非历史论文，所以单独出版，仅印了几份做私下传阅之用。只是在德罗伊森去世后，当其被收入1893年出版的《古代史论文集》(*Kleine Schriften zur Alten Geschichte*)中时，才能普遍获得。《历史神学》的标题可以在罗塔克(E. Rothacker)1925年的重刊本中找到，却不能在《论文集》中找到。在这里，德罗伊森宣布了他的信仰，即天意在他称为希腊主义的那模糊且受到鄙视的几百年中是如何发挥作用的。

313

所以，同样在1833—1843年的10年中，德罗伊森对希腊人古典时代而非后古典时代的文献和宗教表现出大得多的兴趣，就非常引人注目了。虽然德罗伊森有关埃斯库罗斯和阿里斯托芬著作的重要性得到了承认，但其中暗示的他对希腊主义的态度，尚未得到足够的考虑。1832年，德罗伊森出版了他的埃斯库罗斯著作的译本，对于从文学和史学方面解释这位诗人做出了重大贡献。但具有划时代意义的，是他翻译的阿里斯托芬著作的3卷本，分别出版于1835年、1837年和1838年。此前谁也不曾对喜剧与雅典社会和政治生活的关系理解得如此透彻。德罗伊森为这份工作付出的心血，体现在他1835—1836年发表于《莱茵博古馆》上的论文《阿里斯托芬的〈鸟〉与赫尔墨斯像毁坏案》(*Des Aristophanes Vögel und die Hermokopiden*)中。^②自那时以来，它一直是有关公元前415年赫尔墨斯像被毁丑闻案的标准论著。后来，在韦尔克(F. G. Welcker)——德罗伊森是他的崇拜者和通信对象——的影响下，德罗伊森曾回到埃斯库罗斯问题上。1841年和

^① *Geschichte der Bildung des hellenistischen Staatsystems*, 1843, p. 584.

^② *Kleine Schriften*, II, pp. 1-61.

1844年,他写过有关三部曲问题的文章,而且在对埃斯库罗斯《波斯人》的政治解释上写出了更多文章。^①1842年,他出版了埃斯库罗斯著作译文的修订版。

如同德罗伊森有关埃斯库罗斯和阿里斯托芬的众多评论明白显示的,他意在对当代的艺术生活有所贡献。他认为让德国公众接触雅典古典时代的诗歌是重要的。他的译著的第1卷献给了作曲家菲尼克斯·门德尔松-巴托尔狄(Felix Mendelssohn-Bartholdy)和同学阿尔伯特·海德曼(Albert Heydemann);第3卷献给了画家爱德华·本德曼(Eduard Bendemann)。他对阿里斯托芬的欣赏,因为他个人与海涅(Heine)的熟识得到了提升。1842年,柏林上演了由门德尔松作曲的《安提戈涅》,利用这个场合,德罗伊森发表了其有关当代戏剧状况的文学宣言。^②这里无需细说德罗伊森与门德尔松之间著名的友谊和合作。^③德罗伊森的雄心和自豪之处,是为他朋友的音乐提供话语。复兴希腊古典艺术,至少在德罗伊森看来,就是他们合作的目标。

314

德罗伊森意识到雅典艺术扎根于雅典社会之中。1847年,正当他准备放弃古典世界而转向现代政治时,他写出了一篇论《阿提卡村社政体》(Die attische Communalverfassung)的文章。^④在此后近30年时间中,那是他最后一篇对古典研究有重要贡献的文章。它对古风和古典时代阿提卡村社的政治生活进行了透彻和原创性的分析。根据德罗伊森的解释,在宗教、家庭与行政管理问题上,梭伦和克里斯提尼赋予阿提卡的村社以自由。它们创造了雅典城邦及其各个组成部分之间富有特色的平衡,从而消除了“国家与村社之间”任何的争斗,并为雅典公民的自由做出了巨大贡献。毫无疑问,当德罗伊森谈到“国家与村社之间”(zwischen Staat und Commune)的平衡时,他心里想的是当时普鲁士的问题,但他也感到,阿提卡多样且自由的生活与雅典多样且自由的诗歌之间存在某种联系。他对这种联系的观察从不曾厘

^① Kleine Schriften, II, pp. 75-145.

^② Kleine Schriften, II, pp. 146-181.

^③ C. Wehmer, Ein tief gegründet Herz. 与 Hübner, ed., Briefwechsel, *Der Briefwechsel Felix Mendelssohn-Bartholdys mit Johann Gustav Droysen*, Heidelberg, 1959 相较, 它不曾增添任何材料。

^④ Kleine Schriften, I, pp. 328-385.

清，但较他曾经思考过的希腊化时代的制度与文化之间的关系，肯定要确定得多。

一个让人吃惊的事实是，当他正忙于希腊化时代政治史时，他没有如我们期待的那样，同时研究希腊化时代的诗歌、哲学和宗教。他阅读、翻译、解释、普及阿提卡的文学，而且显然认为那是他感情生活的中心。当他在思想上相信，天意指引人类沿着希腊主义的道路前进，以创造基督教的时候，他发现前希腊化时代雅典的异教文学要让人满意得多。他宣称他对希腊主义的兴趣源自他是基督徒，但他把埃及库罗斯和阿里斯托芬推荐给了自己的同时代人。换句话说，文学上的古典主义使他与希腊化时代的文化保持着距离，尽管那种文化，包括它的宗教，被认为是其希腊主义研究的主要目标。

三

古典主义并非德罗伊森尝试对基督教做出历史解释的唯一障碍。他开始希腊主义研究时，曾假设基督教的兴起可以用希腊化时代异教世界的情形加以解释。他并非神学家，对犹太教所知甚少。他了解的犹太教显然让他相信，基督教更接近异教而非犹太教。1831年，在其博士论文答辩中，他提出讨论的问题，是“与犹太人的教义相较，希腊宗教教义与基督教更接近”(*a doctrina Christiana Graecorum quam Iudeorum religio propius abest*)。^①当然，论文答辩会上提出讨论的论点不需要作为誓言对待，诡辩是那场游戏的一部分。但德罗伊森的看法，至少其希腊化著作的前两卷(1833和1836年先后出版)的看法，是与其博士论文的观点一致的。谈到基督教时，他的重点一律放在希腊人与非犹太人的东方人的相遇上，而犹太人被忽视了。

315

1835—1836年斯特劳斯(D. Strauss)《耶稣传》的出版，像震惊了其他许多人一样，也震惊了德罗伊森。但在斯特劳斯的著作中，没有任何让他改变其关于希腊主义解释的内容。阅读过斯特劳斯的著作(后来还有鲍尔[Bruno Bauer]的)后，德罗伊森所感到的，是对黑格尔

^① *Kleine Schriften*, II, p. 431.

方法进一步的怀疑,如果它们能够导向如此渎神的结论的话。^①可是,与他自己的研究相关的其他研究的进展,注定会得到德罗伊森更加细致的考察。19世纪30年代早期,对斐洛(Philo)以及一般地对亚历山大里亚犹太教的兴趣的显著增长,在德国也清晰可见。这项研究的目的,是确定斐洛是否影响了圣保罗,并与保罗一起对基督教的发展做出了贡献。这里只要提到至今仍值得参考的两部著作就够了,即戈弗罗尔的《斐洛与亚历山大里亚的神学哲学家》(A. Gföer, *Philo und die alexandrinische Theophosie*, 1831)以及达内的《犹太—亚历山大里亚宗教哲学历史的画像》(A. F. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie*, 1834)。这些新的研究增加了德罗伊森的一位老师相对较早的一本书的重要性,即内安德1818年出版的《诺斯替教最重要体系的遗传学发展》(*Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*)。内安德曾建议把犹太人的和反犹太人的诺斯替教区别开来,并且指出了犹太人诺斯替派(其中包括斐洛)与基督教起源的相关性。鲍尔承认对内安德著作的主题有兴趣,把内安德在《基督教的诺斯替教》(*Die christliche Gnosis*, 1835)中提出的论点大大推进,以至于把施莱尔马赫与反犹太的诺斯替派、把黑格尔与犹太人的或亲犹太人的诺斯替派联系了起来。^②

316

那些年鲍尔的研究全部都强调犹太人—希腊人接触对基督教起源的关系。鲍尔相信艾塞尼派(The Essenes)受到了毕达哥拉斯派的影响,反过来,艾塞尼派又影响了早期基督教(*Apollonius von Tyana und Christus*, 1832)。对圣保罗的解释——鲍尔的名字永远被与保罗联系在一起——暗示,保罗派的信条是犹太教向希腊罗马世界靠近的内部发展。在研究基督教起源时,鲍尔从施莱尔马赫转向黑格尔的事实,对一个德罗伊森那样幻灭的黑格尔派来说,并不有利。但德罗伊森实在是一个优秀的学者,因此对所有在他周围进行的有关犹太教与

^① *Briefwechsel*, I, pp. 103, 118.

^② 这个问题值得进行再研究。参见 H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, 3rd ed., Göttingen, 1964; S. Wagner, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion*, Berlin, 1960; F. Parente, *La Parola del Passato*, 95, 1964, pp. 81-124; P. C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology: A Study of F. C. Baur*, New York, 1966.

基督教的研究不可能仍然无动于衷。内安德和鲍尔强势地把有关诺斯替教的概念变成了当时的一个问题，并且与他自己有关希腊主义的概念展开了斗争。诺斯替教表明，在基督教的起源中，存在着犹太与希腊因素的结合，而希腊主义暗示的，纯粹是从异教来解释基督教。

有迹象显示，1837—1843年间，德罗伊森曾重新考虑过他的立场，当时他正在写作《希腊主义史》第3卷。1838年，他发表了对伯恩哈迪《希腊文学大纲》(G. Bernhardy, *Grundriss der griechischen Litteratur*)第1卷一篇非常重要的评论。在那里，他阐述了希腊主义学术性文学与大众文学之间的区别。^①他认为大众(*volksthümliche*)文学包括用希腊语写作的非希腊民族的表达方式，例如斐洛的著作和《旧约全书》“七十子译本”。他认识到，古典学者把这类文学留给神学家是错误的，因此，在《希腊主义史》第2卷(1843年版)最后一章中，他首次提到犹太教是基督教起源中的一个重要因素，并不让人吃惊。那是随手提到的，但德罗伊森意识到，他说出了某种新的东西。^②几个月后，即1843年9月12日致韦尔克的信中，我们发现德罗伊森在讨论西比尔神谕和《旧约全书》中希腊化的作品。他表达了这样的意图：将他的阅读范围扩展到大量的《伪经》。^③

总之，至少从1838年以降，德罗伊森对犹太教更感兴趣了。他把犹太人的著作包括在他打算专门研究的大众文学之中。对于有关亚历山大里亚犹太教、艾塞尼派以及保罗派日益增多的研究，他并不是漠不关心。他似乎准备撰写《希腊主义史》的下一卷。然而，什么都没有发生。他从不曾表达过自己对那些阅读过的文献的成熟看法。

我们再度面临这样的问题：他为何没有沿着这条富有成果的道路走下去？答案也同样不容易得到。在许多方面，德罗伊森设想的有关东方文献的研究是不成熟的。只要看一眼赖岑施泰因1904年出版的《波伊安德莱斯》(*Poimandres*)——可以说它是根据德罗伊森的精神写成的——就足以证明，1843年时还有多少资料不为人所知。铭文、

^① Kleine Schriften, II, p. 74.

^② Geschichte der Bildung des hellenistischen Staatensystems, p. 581.

^③ Briewechsel, II, p. 253. 德罗伊森希腊化研究计划的失败，可以被视为古代史重要性下降的一个原因，或者说是一个表征。在1840年以后的德国大学中，古代史研究的衰落变得明显起来。参见 J. Engel, *Historische Zeitschrift*, 189, 1959, p. 346。

纸草文献、埃及的文献，甚至是文献资料，如希波吕图斯的《哲思录》(*Philosophoumena*)，都是后来增添到知识中的。尽管如此，1843年可资利用的史料，仍足以开展基础性的工作。德罗伊森之放弃其研究，并不是因为缺乏史料。

德罗伊森文学趣味上的古典主义，可能对他搁置犹太文献研究起了作用，但那不能解释，为什么他中断了他曾经开始的工作。1838年，让德罗伊森自己满意的理由，是对犹太文献做新的研究是必须的，而且是可能的。他所以不愿进行研究，如果能够解释的话，则必须到他处寻求原因。日益卷入德国民族问题，肯定是这个故事的一部分。但是，同样真实的是，他对希腊主义的探索，已经到了那样一个临界点，即他必须决定到底是把犹太教包括在内，还是将其排除。包括进来意味着他不得不对自己原初的计划做根本修订；他不得不卷入由图宾根神学家们提出的诠释《圣经》的问题之中；还会触及他个人生活那隐秘的角落。最后这个方面值得特别注意。

四

作为柏林大学的学生和青年教师，这位路德教牧师的儿子在一个皈依新教的、有很高修养的犹太人圈子里找到了他的朋友和第一任妻子。他把自己关于亚历山大的著作献给了戈特里布·弗里德兰德(Gottlieb Friedlaender)，此人是大卫·弗里德兰德(David Friedlaender)——犹太解放运动的倡导者——的孙子。他的妻子是玛丽·门德海姆(Marie Mnedheim)，系戈特里布·弗里德兰德的妻妹。玛丽·门德海姆则是一个犹太书商的女儿，后者显然是在皈依新教后，把自己的名字从门德尔(Mendel)改成了门德海姆。玛丽的母亲属弗里德兰德家族。德罗伊森另外两个最为亲密的朋友，即门德尔松和本德曼两人，都出生于犹太人家庭。海涅和甘斯属于这同一群体。有意思的是，伯恩哈迪本人也是一个自犹太教皈依新教者。德罗伊森从宗教史的角度讨论过他的希腊文学史。稍远但仍很有影响的是另一位皈依者内安德，出生时名为大卫·门德尔，他或许是那时最为杰出和最受尊敬的路德派神学家。在皈依新教之前和之后，他们都曾努力思考犹太

教。内安德对斐洛有过透彻的研究；甘斯和海涅在皈依前都是犹太文化与科学协会 (Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden) 的成员，甘斯曾担任协会主席。这是个研究与改革犹太教的协会，深受黑格尔思想的影响。黑格尔主义和犹太教一度似乎可以相互协调，那种态度，可能是鲍尔把黑格尔哲学解释为犹太教的变种诺斯替派的原因。^①海涅作品的读者轻松就能发现，所有他的作品，甚至是皈依后的作品，都是《犹太忏悔录》的续作，事实上，它已经被如此称呼。对于菲尼克斯·门德尔松和戈特里布·弗里德兰德的宗教观念，我不是太清楚，但据说两人都曾把深刻的基督教信仰与对他们各自的犹太曾祖的回忆结合了起来。皈依是严肃的，但并不意味着他们遗忘了犹太的祖先和传统。可是，周遭的社会要求这些男男女女的行为，犹如他们根本不曾有过犹太人的过去似的，而且一般来说，他们都服从了这个要求。海涅所以拥有较大的自由，是因为他是生活在巴黎的流亡者。对犹太教的缄默是公开的立场。在处理与其犹太人出身的朋友的关系时，德罗伊森似乎绝对服从这个惯例。就我所知，他给戈特里布·弗里德兰德、门德尔松和本德曼的书信从不曾触及犹太主题，甚至他与玛丽·门德海姆的婚姻生活，肯定也根据这个不成文的规矩进行。古斯塔夫·德罗伊森本人是一个历史学家，曾留下一部有关他父亲约翰·德罗伊森的未完成的漂亮传记，其中从未提及他母亲是一个犹太人的背景。禁忌根深蒂固，我好奇的是，它是否不曾影响作为历史学家的德罗伊森。他的出发点是下述认识：几乎不用参照犹太教就可以解释基督教。他或许已经意识到这种单一路径的弱点。图宾根学派的著述事实上已经表明，讨论基督教起源问题，如果不对犹太教的背景做长时间的研究，是难以严肃进行的。德罗伊森曾对犹太文献下过些功夫，但他从不曾让自己面对犹太教与基督教的关系这个整体性问题。在个人层面上，这个问题也曾深深困扰他最好的朋友、妻子和亲属，而且将影响他自己的孩子。他肯定明白，他的朋友们正在沉默中思考这

^① Hans Liebeschütz, *Das Judentum in deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Tübingen, 1967, 其中第 86—90 页讨论德罗伊森；M. A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749–1824*, Detroit, 1967。关于其政治方面，见 H. Fischer, *Judentum, Staat und Heer in Preussen im frühen 19. Jahrhundert*, Tübingen, 1968。也请参见威尔海姆 (K. Wilhelm) 为其 *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich*, 2 vols., Tübingen, 1967 所写的导言。

个问题,他也保持着沉默,其《希腊主义史》从不曾完成。

要在参照据称令人不快的主题即社会禁忌的情况下,写出史学史的这些篇章,是一个危险的工作,我不认为我对此有把握。但现在必须要考察希腊主义这一观念的某些后果。

如我们已经指出的,德罗伊森宣称,希腊主义是通向基督教的一条大道(或者毋宁说是唯一的道路),但他本人是将其作为政治现象来研究的。他的两条路径——一条是纲领性的,另一条是实际中的——制约了下一代的研究。19世纪末,作为宗教现象的希腊主义吸引着众多伟大的学者:乌泽纳(Usener)、屈蒙(Cumont)、赖岑施泰因是其中的佼佼者。他们的主要兴趣,在于东方与希腊信仰之间的相互作用,他们的主导观念,在于混合。无可置疑的是,赖岑施泰因满怀用希腊化的术语解释基督教起源的期望。当他留意到曼达派(Mandaean)文书时,他的愿望似乎即将实现。他的观点是,这些文书为前基督教信仰的文献,与施洗者圣约翰(St John the Baptist)有关。如大家都知道的,曼达派问题较赖岑施泰因预料的更加难以处理。^①其他文献,如埃及的诺斯替教文书,尽管对赖岑施泰因来说发现太晚而无法利用,却在更晚近的研究者中激起了类似的希望。

与此同时,犹太教内部的希腊主义研究也取得了巨大进展。比克曼最近的著作《圣经中奇特的四卷》(1968年版)可能是这种研究趋势最为引人注目的作品,同属这股潮流的,是亨格尔(Martin Hengel)的《犹太教与希腊主义》(*Judentum und Hellenismus*, 1969年),它用692页的篇幅,提供了最新的概要。

甚至库兰(Qumran)地区的原始修道者也无法免除受希腊化影响的嫌疑,人们已经把他们的《会规手册》与希腊化宗教社团的规则进行了比较。可是,以希腊主义为起点解释基督教,并不必然表示它随着希腊主义终结。希腊化时代宗教运动的伟大专家诺克(A. D. Nock)指出了基督教在他眼里具有的独创性:皈依是其中之一。关于德罗伊森对希腊主义宗教方面的研究路径,就谈到此。

另一方面,德罗伊森启发了政治史和政治制度研究。这类研究因新的碑铭和纸草学材料的发现而受益。人们对希腊化时代的制度,尤

^① 参见 K. Rudolph, *Die Mandäer*, Göttingen, 1960 对此问题的概述。

其是埃及的制度，了解越多，将希腊主义表现为市民的、资产阶级的文明的诱惑力就越强。官僚机构、城市中心的发展、艺术中的现实主义、钱庄、国际性关税、科学与技术的发展，都让历史学家们想起19世纪中期法国和德国的状况。维尔肯(U. Wilcken)、贝洛赫、维拉莫威兹、凯尔斯特(J. Kaerst)，当然还有后来的罗斯托夫采夫，都描述了希腊化世界的现代特征。米南德和海罗达斯(Herodas)新纸草文本的发现，证实了这种市民文化的印象。甚至迷信和技术进步的结合，都似乎适合这种市民模式。对德罗伊森的主要偏离，是对希腊化文明纯希腊特征新的坚持，至少在其创造性阶段如此。在其对希腊化历史有力的概论——即《卡利马库斯时代的希腊化诗歌》的第1卷(1924年)——中，维拉莫威兹把希腊化文化表现为希腊征服者的帝国主义成就。希腊文明与希腊化文明之间的延续性，也是凯尔斯特那部优美著作的主题；塔恩(W. W. Tarn)事实上将希腊—马其顿人看作定居在殖民地的早熟的英格兰人和苏格兰人了。他把巴克特里亚和印度的希腊人王国理想化为英属印度土邦主(Raj)的先驱。甚至神学家施奈德(Carl Schneider)非常晚近的著作《希腊主义的文化史》(1967—1969年版)，都是帝国主义和种族主义的。^①谁也不曾看到，在需要宗教拯救的希腊化时代的人，与提供了资本主义社会安逸生活的希腊化国家的图景之间，存在着根本性的矛盾。德罗伊森指出的两个方向，看起来毕竟不是无法调和的，尤其是在经过了他的继承者修正之后。

可是，这种和谐是否可能延续下去，却存在着疑问。近年来，非殖民化和马克思主义都对把注意力转向更加贫穷的土著与奴隶做出了贡献，而对希腊化时代思想家、科学家和学者们思想成就的重新评价，正在进行中。怀疑的倾向一直在增长：科学从国家保护中获得的益处，是既短命，又充满不良的后果。^②同时，前基督教的犹德亚在大约

^① 参见 O. Murray, *Classical Review*, 19, 1969, pp. 69-72 的重要评论，以及有关希腊主义更进一步的书目。

^② Claire Préaux, “Réflexions sur l’ entité hellénistique”, *Chronique d’Égypte*, 40, 1965, pp. 129-139, 以及这位作者自 *L’Économie royale des Lagides*, Brussels, 1939 之后的所有一般历史研究著作。S. K. Eddy, *The King is Dead*, Lincoln, Nebraska, 1961. 关于新的观点，请见 R. Pfeiffer, *Ausgewählte Schriften*, pp. 148-158; R. Lévêque, *Le Monde hellénistique*, Paris, 1969. 当今希腊化时代标准的政治史是 E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, 2 vols., Nancy, 1966-1967。路易·罗伯特(Louis Robert)因其有关铭文的著述为我们关于希腊主义各个方面知识所做的价值无量的贡献，而占有特殊地位，特别请见其系列的 *Hellenica*, Paris, 1941 ff.。

七八十年时间里产生了《传道书》的怀疑主义，马卡比的革命，以及库兰的修道主义，它们迫使学者们再度不把它仅仅作为一个希腊化的国家来对待。但要下定论说德罗伊森以其话语和沉默所鼓励的二元解释正走向衰落，似乎为时尚早。

献给“甫斯泰尔的门徒”

E. F. 比克曼

当谈起把古代城市作为一个制度在其中运作，观念在其中流传的社会时，我们想起来的第一个现代史学家的名字，就是甫斯泰尔·德·库朗日(Fustel de Coulanges)。我们之想起他，首要的是因为《古代城市》的书名本身就已经确定了他对城市最伟大的古代解说人亚里士多德的依赖，还有他们之间的距离。像亚里士多德一样，而且是在亚里士多德的影响下，甫斯泰尔将城市置于其解释的中心，但那是古代的城市，不是城市本身，甚至不是具体的希腊人的城市。

此外，在甫斯泰尔那里，我们如今会看到法国关于古代世界史学独特的发端中，那种将其与德国关于古代世界的史学区分开来的因素，而在意大利，我这一辈仍处在德国史学的哺育之下。我们年轻时，自然地意识到，描述希腊人城市的，正是弗兰科特(H. Francotte)和格洛茨(G. Glotz)之类的法国和比利时学者。事实上，在其1928年版的令人钦佩的《希腊城市》的开篇几页里，格洛茨把亚里士多德和甫斯泰尔作为他的两位先驱者。但我担心我们没有在这些著作与德国学者所谓的“国家制度”之间做出清晰的区分。博克之后，后者的代表是布索尔特(G. Busolt)和斯瓦波达(H. Swoboda)的鸿篇巨制《希腊人的国家》，规模小些的，是由格尔克(Gercke)和诺登(Norden)主编的《古代科学导论》第2和第3版中，分别由凯尔(B. Keil)和埃伦贝格(V. Ehrenberg)撰写的章节。我们不太清楚“观念与风俗永恒的玷污”(*perpetuelles contaminations d'idées et de coutumes*)这一心理学和民

* 原载 *Rivista Storica Italiana*, 87, 1970, pp. 81-98。

族学兴趣的源起,而它乃格洛茨著作的典型特征。当德国的论著对公法与私法加以区分时,格洛茨则把它们混合起来:他在城邦中看到了父权社会。继弗兰科特——他研究城邦的著作有研究希腊城市工业与财政的著作相伴——之后,格洛茨在其著名论文《希腊刑法中的家庭连带关系》(*Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, 1904年版)及一卷的《古代希腊的劳作》(*Le travail dans la Grèce ancienne*, 1920年)之后,完成了《希腊城市》。热内小他数岁,他把有关纯粹司法问题的重要的系列论文和文献注疏,与一项关于经济史的研究即《公元前5—前4世纪雅典的粮食供应》(*L'approvisionnement d'Athènes en blé au V^e et au IV^e siècle*, 载 *Mélanges d'histoire ancienne*, ed., G. Bloch, 1909, pp. 269-391)结合起来,并与其道德和法律性质的论著《希腊司法与道德思想发展研究》(*Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, 1917年)结合了起来;最后,则是与希腊宗教史《宗教中的希腊神灵》(*Le génie grec dans la religion*, 1932年)结合了起来,末书系与布朗热(André Boulanger)合作。

今天,人们对这种希腊社会复合兴趣的发端不会有丝毫的怀疑,即分别从经济、思想、法律和宗教等方面去考察。格洛茨生于1862年,是巴黎高师的学生,当时甫斯泰尔主导着那里。在法国人所阐释的问题的影响下,比利时人弗兰科特从研究百科全书派(1880年)转向研究希腊法律和经济(约1890年);热内在保罗·吉拉尔(Paul Girard)指导下开始研究,后者是一卷本《公元前5—前4世纪雅典的教育》(*L'Éducation athénienne au V^e et au IV^e siècle av. J. C.*, 1891年第2版)的作者。吉拉尔是甫斯泰尔的门生,是为甫斯泰尔传记作者保罗·吉罗(Paul Guiraud)写传记的人(1908年版)。在吉罗——1896年,他为甫斯泰尔作了传——那里,甫斯泰尔学派经济的一面表现得尤其突出,其著作有《罗马征服前希腊的土地所有权》(*La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine*, 1893年)和《古代希腊的产业工人》(*La main-d'œuvre industrielle dans l'ancienne Grèce*, 1900年)。

另一主要特征同样可以清晰地追溯到甫斯泰尔那里,即比较方

法。打开格洛茨《家庭连带关系》的导言部分,就足以发现他卷入了法学家有关比较方法和历史方法各自优点的讨论。到格洛茨时代,这场讨论正在传遍全欧洲。例如,它随着彭梵得(P. Bonfante)和隆戈(C. Longo)翻译的波斯特(A. H. Post)《民族志法学纲要》(*Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, 1894—1895年)进入了意大利。但是,在英国,它发端于梅因(H. S. Maine)的《古代法》(1861年),在法国,发端于甫斯泰尔·德·库朗日的《古代城市》(1864年)。众所周知,甫斯泰尔写作时,并不知道梅因。在法国,在研究古代法时应用比较方法的,甫斯泰尔是第一人。法国法学家对比较方法的价值的意识,随后以甫斯泰尔一个学生对这种方法特别的理论化而得到丰富。此人是埃尔·涂尔干,他遵循的是自己的路径。^①在格洛茨那里已经出现、在热内那里更加明显的^②,是甫斯泰尔与涂尔干的影响难以分割,至少是在下述意义上:涂尔干对甫斯泰尔观察社会事实的体系进行了解释和概括。任何希望评价法国这个学派更晚近时期发展的人,至少必须给予甫斯泰尔最初的启发以及涂尔干的重新阐释和概括以同等的注意。在热内——他1961年去世,其生命的暮年任《社会学年鉴》的总主编——那里,甫斯泰尔的直接遗产,虽然在高师和索邦都得到珍视,但其重要性可能较新的研究精神要小些,后者是他从其社会学家朋友圈中发现的,他们是罗伯特·赫兹(Robert Hertz)、马塞尔·莫斯和马凯尔·葛兰言(Marcel Granet)。赫兹在第一次世界大战中被杀;1953年,葛兰言的《关于中国的社会学研究论集》出版,热内写了一篇序言。

327

在强调因涂尔干介入而赋予甫斯泰尔新的意义——它更加有利,也更加广泛——时,我心里想到的尤其是意大利的形势。在意大利,曾有人尝试把《古代城市》作为一部应纳入我们文化的作品。尽管离法国文化显然如此遥远,但帕斯夸利(Giorgio Pasquali)以他典型的智慧,居然注意到甫斯泰尔在我们之中的缺位,并指出了后者的重要

^① 见附录一。

^② 参见 *Hommage à Louis Gernet*, Paris, 1966 及戴维·韦尔南以及其他人的论文。热内的书目选附在 *Anthropologie de la Grèce antique*, 1968。关于热内与涂尔干学派的关系,参见 S. C. Humphreys, *History and Theory*, 10, 1971, pp. 172-196。

性。^①

但是,帕斯夸利给佩罗塔的《古代城市》意大利语译本(1924年)所写的导言,不可避免地受到了作者偏见的影响。一方面,他相信甫斯泰尔从不曾阅读过尼布尔或蒙森的著作,另一方面,他相信“只是在罗德的身上,以及斯堪的纳维亚国家的韦德(Wide)和尼尔森(Nilsson)那里”,甫斯泰尔才“找到了自己的继承人”(第5—6页)。

关于甫斯泰尔在其《古代城市》中对现代学者表现出的系统性漠视,我们会有更多的讨论。有关甫斯泰尔在法国之外找到继承人、而且他应被视为德国—斯堪的纳维亚宗教史传统一部分的说法,肯定属于误导。如果格洛茨的名字还不够的话,则涂尔干的名字及其所引出的一切,足以反驳这种解释。此外,甫斯泰尔对罗德影响的程度不应被夸大。再没有较《意大利百科全书》(*Enciclopedia Italiana*)的说法距事实真相更远的了,它说罗德是甫斯泰尔“完全有意识的”继承人。在其《灵魂》的两个注释(1907年第4版,第1卷第166页注释2和第253页注释2)中,罗德接受了甫斯泰尔的假设,即国家较家庭更为年轻,并且对将祖先崇拜置于其他崇拜之前的观念表现出同情。但他拒绝追随甫斯泰尔进入史前史领域。只是在1907年,《古代城市》才被译成德语,如我们在温格(L. Wenger)在《德语文学杂志》1907年刊第1733—1737栏和第1797—1801栏的评论中,从凯尔在《古典古代科学导论》第3卷,1923年第2版第429页的评论中看到的那样,《古代城市》从不曾得到广泛的阅读,权威性甚至更小。埃伦贝格不断地将《古代城市》论定为“方法论上属于幻想之作,但它是有意义的概念,对更深刻地理解国家中宗教与家族关系的力量具有部分意义”(*sachlich wie methodisch phantastisch, aber bedeutende Konzeption mit zum Teil tiefer Erkenntnis der religiösen und sippengebundenen Kräfte des Staates*,最晚近的论述为《希腊人的国家》1965年版第305页),顺便说一下,这是一个本质上矛盾的判断。甫斯泰尔不仅恰如其分地属于法国社会学传统,如同涂尔干将其论孟德斯鸠的拉丁语论文题献给甫斯泰

^① 在相同的年代里,《古代城市》再度由卡拉帕吉(G. E. Calapaj)译成意大利语(Laterza, Bari, 1925)。1864年《古代城市》出版时,德国学者最有趣的评论可能是F. Liebrecht, *Götting. Gel. Anz.*, 1865, pp. 841-880。

尔所证明的,而且通过建立经济结构与宗教信仰之间的联系,他为这一传统做出了贡献。更具体地说,甫斯泰尔在对死者的崇拜中,看到了对私有财产合理性的第一次证明。

—

就思想活动而论,努玛-丹尼斯·甫斯泰尔·德·库朗日相对短促的生命(1830—1889年)可以划分为两个时期,第二帝国时代的20年与仍然脆弱的第三共和国的另外20年。^①他在巴黎高师接受教育,在杜里伊(V. Duruy)、谢鲁(Cheruel)和吉尼奥(J.-D. Guigniaut)指导下学习,但他在笛卡尔、基佐和托克维尔那里找到了持久的兴趣。1858年,他以法语论文《波利比乌斯还是被征服的希腊》(*Polybe ou la Grèce conquise*)和拉丁语论文《维斯塔祭祀仪式是按照私密的古老形式还是公开的形式举行更好?》(*Quid Vestae cultus in institutis veterum privatiss publicisque valuerit*)获得博士学位。第一篇论文已经包含了《古代城市》结论的核心内容,在我们随后将要说明的限度内,第二篇预示了它的发端。在博士论文与《古代城市》的出版之间,仅仅过去了6年,后者系在斯特拉斯堡写成,当时他已任教授。在攻读博士学位之前,作为法国驻雅典学院的学生,甫斯泰尔曾在1853—1855年间考察过开俄斯,并且写下了《开俄斯岛的回忆》(*Mémoire sur l'île de Chios*),该书1856年出版,后来他的门生和著作编辑人朱利安重印于其《历史问题》(*Questions historiques*, 1893年)中,这是一部该岛从发端到19世

^① Jane Herrick, *The Historical Thought of Fustel de Coulanges*, Catholic University of America, Washington, 1954(恩格尔-贾诺西[F. Engel-Janosi]指导的论文)提供了有关甫斯泰尔的优秀书目。除吉罗1896年著作的书目外,提到下述著述就够了:J. Simon and A. Sorel, *Mém. Ac. Sciences Morales et Politiques*, 18, 1894, pp. 33-72, 185-230; G. Monod, *Portraits et Souvenirs*, 1897, pp. 135-154; E. Jenks, "Fustel de Coulanges as a Historian", *Engl. Hist. Rev.*, 12, 1897, pp. 209-224; C. Jullian, "Le Cinquantenaire de la Cité antique", *Revue de Paris*, 23, 1916, pp. 852-865; H. Leclercq, *Cabrol, Dict. D'archéol. Chrét.*, V, 1923, pp. 2717-2732; J. M. Touleur-Aumont, *Fustel de Coulanges*, 1931; G. Dodu, *Rev. Ét. Hist.*, 100, 1933, pp. 41-66; H. de Gérin-Ricard, *L'Histoire des institutions politiques de Fustel de Coulanges*, 1936(格林-理查[Gérin-Richard]与特吕克[L. Truc]合著了《法兰西行动的历史》[*Histoire de l'Action Française*],1949年)。1890年,巴黎出版了 *A Catalogue des livres composant la bibliothèque de feu M. Fustel de Coulanges*。也请见A. Grenier, *Camille Jullian*, 1944, pp. 117-149; *Lettres de C. Jullian à H. d'Arbois de Jubainville*, Nancy, 1951, pp. 12-13。

纪的历史。

329 包含在《古代城市》中的那种对政治生活本质上保守和宗教化的解释,自然让甫斯泰尔在拿破仑三世宫廷中受到欢迎。根据杜里伊的推荐,他于1870年2月受命主持巴黎高师历史讲座,而且迅速受邀为皇后及其侍从开设一门特殊课程。显然大家都记得,兰克曾在1854年为巴伐利亚的马克西米连二世(Maximilian II)做过讲座。讲座直到1930年才由法布雷(P. Fabre)以《为皇后陛下所做法兰西文明起源的讲稿》(*Leçons à l'Impératrice sur les origines de la civilisation française*)为名出版。

第二帝国垮台时,甫斯泰尔成为阿尔萨斯法兰西特征的捍卫者,以对抗蒙森,并且以异常清晰的民族原则观念保卫它(《历史问题》,1893年,第506—512页)。第一次世界大战期间,这些以及其他著述因具有现实性,仍能够重印。^①

1872年,他正在撰写法国新史学的宣言,因为在1870年的灾难之后,他想让法国史学革新。德国的胜利所以可能,部分源自两个国家历史学家态度上的差异。德国学者联合起来庆祝德国的胜利,而法国人自己忙于谴责法国的过去,尤其是谴责1789年以前的旧制度。“在法国,学术是自由的,而在德国,学术是爱国的”。“真正的爱国主义并不是热爱故土,而是热爱过去,是对我们之前已经逝去的先辈的尊敬。”换句话说,甫斯泰尔要求尊重革命前的法国,要求尊重旧制度,以作为战败后法兰西爱国团结的象征。他追求的是那样的学术,“平静、简朴、高雅如本笃派,如铭文学院,如博弗尔和弗雷雷”(*si calme, si simple, si haute de nos Bénédictins, de notre Académie des Inscriptions, des Beaufort, Fréret*),它们本身就是旧制度的产物。但如果法国需要,他愿意鼓励一种“在有关边界的问题上,以我们民族的良心和爱国主义为界限”(*les frontières de notre conscience nationale et les abords de notre patriotisme*)的好斗的史学(《历史问题》,1893年,第3—16页)。

这种反德意识形态反映在《古代法国政治制度史》(*Histoire des*

^① *Questions contemporaines*, Paris, 1916. 第二次世界大战后,意大利出现了类似的对甫斯泰尔兴趣的再现,见马提那佐利(F. Martinazzoli)为其甫斯泰尔的《波利比乌斯》译本所写的序言(Laterza, Bari, 1947)。

institutions politiques de l'ancienne France)的一般倾向中。它的大纲在斯特拉斯堡的讲座中已经提出,但在巴黎才实际撰写,其第1卷出版于1875年。它经过重写,大部分系去世后出版,其最终版本为6卷,由朱利安1891—1893年编辑和完成。甫斯泰尔的意图,是把法国历史与日耳曼人的起源分割开来。1877年他曾写道,“我既不讨论法兰克战士的自由精神,也不谈选举产生的王权,不谈人民大会,不谈民众陪审,不谈对被征服土地的没收,不谈分配给征服者的完全土地所有权。我曾在文件中搜寻这一切,但我没有找到。然而,我发现了一些确定的事实:例如地产权利没有任何变动的保存;行政机构至少外表上的延续;尤其是同样的社会差别的延续,以及贵族的存在——日耳曼人肯定跻身其中,但并不仅仅是耳曼人”(《古代法国政治制度史》,第2卷,《日耳曼人入侵》,1891年,第xi—xii页)。他赋予18世纪迪布瓦(J. B. Dubois)和德布兰维利耶(H. de Boulainvilliers)的论战以新的意义,并且为迪布瓦的理论——现代法国扎根于罗马世界,而非日耳曼人那里——辩护。如他在另一段中所说,“无可争辩的是,罗马与高卢的联系不是因为高卢人的意愿中断的,而是被日耳曼人打断的。在研究过程中,我们再度发现,高卢人尽其所能地保存了所有罗马的东西,并且只要可能,意欲继续当罗马人”(《古代法国政治制度史》,第1卷,《罗马的高卢》,1896年,第96页)。

这个观点包含对高卢人古老私有财产的辩护,在《古代城市》中,这个基本观点得到重申,在1889年的论文《私有财产起源问题》(*Le problème des origines de la propriété foncière*)中,得到进一步加强(《历史问题》,第19—117页)。

虽然甫斯泰尔有时被怀疑为波拿巴主义者,但他在1870年之后仍顺风顺水。1875年,他在索邦获得古代史教席;1880年,他成为巴黎高师的校长,并在那个位置上坐了3年;1878年,他在索邦获得了中世纪史讲座教授席位,那是特意为他创设的。他也提出过改革共和国宪法的纲要(约1872年,存疑),谢绝了梯也尔(Thiers)让他成为记录那场战败的官方史学家的邀请。我们或许很应当认同他的政治立场真正是不确定的。他为旧制度做的辩护,他对德国知识分子的敌视,以及他不明确的宗教感,都让右派青睐他。后来,他成为了莫拉斯

(Maurras)和都德(Daudet)特别喜爱的对象。^①

但右翼的人从不曾成功说服他们的对手相信甫斯泰尔完全是他们阵营的人,哪怕是在他死后。最严厉的攻击来自阿波伊·德朱班维尔(D'Arbois de Jubainville)的《历史写作的两种方法》(*Deux manières d'écrire l'histoire*, 1896年)。他的攻击主要是巴黎文献学院学生(*chartiste*)对巴黎高师学生(*normalien*)的攻击,是古文书学和古文字学与文献及法律史料的对抗;是马比荣与孔多赛(Condorcet)和泰纳(Taine)的对抗。拿马比荣来反对甫斯泰尔有些滑稽,因为约1870年时,后者已经把马比荣视为法国史学的光荣之一。但真相是,在法国,从不曾有对甫斯泰尔的公开反抗,甚至布洛赫和费弗尔(Lucien Febvre)对米什莱的偏见,也不真正意味着反对甫斯泰尔。布洛赫的父亲是甫斯泰尔最杰出的学生之一,1930年,在庆祝甫斯泰尔诞辰100周年时,布洛赫参与了,且无任何不安。^②随着1929年《年鉴》的创刊以及1931年《法国农村史》(*Les caractères originaux de l'histoire rurale française*)的出版,法国史学的新阶段事实上与甫斯泰尔诞辰100周年在时间上巧合。

三

现在让我们回到他1858年的两篇论文以及从中发展起来的《古代城市》。吉罗告诉我们,甫斯泰尔“极其粗鲁地”为自己的理论辩护,“某些场合对他的评论人有些粗暴”。然而他们毫无保留地赞赏甫斯泰尔,他们声称,尤其因为它们是真正的论文(《历史问题》,第vii页注释2)。关于波利比乌斯的那本小书,意在厘清唯一但重要的观点:对甫斯泰尔来说,波利比乌斯就希腊为何自愿屈从于罗马提出了解释:“他公开站在征服者一边,人们感到,他乐于看到希腊屈从”(《历史问

^① 参见C. Murras, *La bagarre de Fustel*, Paris, 1928 (“Cahiers d'Occident”, II, 1). 前文征引的格林-理查的著作在更高的层次上表现了同样的倾向。A. Bellesort, *Les intellectuels et l'avènement de la Troisième République (1871-1875)*, Paris, 1931, pp. 189-217 (现请见S. Wilson, “Fustel de Coulanges and L'Action Française”, *Journ. Hist. Ideas*, 34, 1973, pp. 123-134)。

^② M. Bloch, *L'Alsace Française*, 19, 1930, pp. 206-209 (我不曾读到)。参见 *Mélanges Historiques*, I, 1963, pp. 100-106。

题》，第121页）。何以如此？波利比乌斯的爱国主义是无可置疑的，但在希腊，内战正危害着公民的生活，那是一场贵族政治反对民主政治，或者毋宁说是富人与穷人之间的战争。那里的革命不是政治性的，而是社会性的。用一种更合法的方式重新分配财富并非革命纲领的一部分，胜利者劫掠了失败者；城邦同盟反映的是这些相互对立的运动。因为这个原因，公民疏离了城邦，成为了雇佣兵；出卖自己，让自己被腐蚀。波利比乌斯“超越了分裂他的同胞公民的蝇头小利”（第140页）。他是一个菲罗波曼那样的模范公民，一个温和派。像所有温和派一样，他最初是公正的，结局是期待外国的统治。到达罗马后，他被罗马人争取过去了，尤其钦服他们的贵族政治。他理解如果罗马人征服了那个帝国，那是因为他们应该得到帝国（第194页）。甫斯泰尔的结论是，在波利比乌斯那里，事实上更多的是倾向罗马统治，而非复兴城邦生活。在独立且享有主权的城邦的准确意义上，政治统治已经消失。城邦曾经拥有伟大的美德：它们教育出了对自由的喜爱，并且对文学和艺术的进步做出了贡献。但如今城邦不再能够满足人们灵魂的需要，“那些排斥和仇视外人、攻击邻邦居民的原则，狭隘的爱国主义，导致了如此之多的战争，让大地遍布废墟，并开始把人变得病态。关系已经如此普遍，心灵相互理解如此通透，哲学和艺术的进步太大，使社会无法不变化其形态”（第208页）。在甫斯泰尔眼里，希腊城邦的内部斗争刺激且便利了外来的干涉，因此成为了一种神秘的方法，有可能让不同民族聚集在一起。请注意他准确的话语，“同样那些斗争……已经成为一种把人民成功团结到一起的神秘的方式和方法”（*les mêmes luttes ... ont été le moyen mystérieux par lequel les peuples ont réussi à s'unir*，第209页）。

甫斯泰尔似乎从不曾信仰上帝。他叮嘱将他作为一个天主教徒安葬，以表示对祖辈信仰的尊敬，但那并非个人信念。当他被一个《古代城市》的批评者指责为反动的浪漫主义者时，他进行了抗辩，宣称自己是一个理性主义者。在1866年的《评论杂志》上（第373页以下）回应莫雷尔（C. Morel）时，他明确宣布，就古代宗教发端于人类以及古代世界缺乏个人自由而论，他与自己的批评者是一致的。在1868年4月7日回应另一位批评者梅纳尔（Louis Ménard）的一封重要信件中，他

甚至更明确地宣布，“你比我更像异教徒，我并不比你更像基督徒”（尚皮翁：《甫斯泰尔·德·库朗日的政治与宗教思想》[E. Champion, *Les idées politiques et religieuses de F. d. C.*], 1903年, 第18页以下）。然而，他的回应并不完全都是明确的。无神论派的天主教在法国有着悠久的历史，它可能随着1926年对“法兰西行动”的谴责才告终。^①

对甫斯泰尔而言，罗马介入以拯救希腊人，乃是天意。由于拯救了希腊，罗马人用一个新的原则替代了城邦治理的原则，并保护私有财产免受经常性更替的革命的危险。波利比乌斯“最初是出于对民主的恐惧放弃了独立，后来是出于对罗马的钦佩放弃了独立”（第207页）。在罗马身上，他看到了对私有财产的保护和古代城市的终结。罗马人的世界国家后来会变成基督教的世界国家。1858年，即企图刺杀奥西尼(Orsini)之年和意大利战争前夜，第二帝国以复兴帝国理念、秩序、霸权和保护私有财产的面貌，粉墨登场。^②

甫斯泰尔暗中将波利比乌斯与塔西佗加以对比（这种对比有悠久的历史），使其对波利比乌斯的解释富有洞察力，且基本符合公元前2世纪的状况，但其中也混杂了某些相当明显的19世纪的意识形态。

因此，在波利比乌斯这位罗马最忠实的史家的作品中，甫斯泰尔分离出了古代城邦的最后阶段，更严格地说是希腊城邦的最后阶段。如我们已经指出的，它起初在另一篇论文中已提出大纲。据甫斯泰尔的看法，灶火女神维斯塔代表了家与家庭的核心，那是所有雅利安人民族文明化进程中的第一阶段。可是，私有财产原则来自家庭宗教的观念——这是《古代城市》的基本论点——却并不存在于有关维斯塔的论文中。

“圣火宗教源自遥不可及的时代，那时尚无希腊人，意大利人，印度人；那时只有雅利安人”（《古代城市》，纽约 Doubleday Anchor Books 版，第29页）。如果雅利安人没有出现在古代史的舞台上，则《古代城市》就无法理解。后来，凯尔特人和斯拉夫人进入过甫斯泰尔思考的视野。就我所知，只是在1875年之后，他才关注他们，主要是与财产

^① H. Stuart Hughes, *The Obstructed Path*, New York, 1966, pp. 66-67, 以及那里提到的书目。

^② 参见我在 *Secondo Contributo*, 1960, pp. 273-282 有关恺撒主义的论文，更一般的论述见 P. Stadler, *Geschichtsschreibung und historisches Denken in Frankreich*, 1789-1871, Zürich, 1958, pp. 249 ff.

问题的关系。在《古代城市》中,只有印度人与希腊人和罗马人一道出现。他有关印度人的资料基于他对《吠陀》以及《摩奴法典》译文的阅读,可能还基于比尔诺夫的《吠陀论集》(E. - L. Burnouf, *Essai sur le Véda*, 1863)。

所以,甫斯泰尔相信,他已经触及人类社会的源头,他提出的有关财产制度的解释,一方面反驳了原始共产主义的观念,另一方面则排除了任何希腊罗马城市与现代社会之间肤浅的相似关系。因为担心将古代英雄等同于恐怖统治时期的领袖们的革命狂热,甫斯泰尔加深了将我们的冲突与古代冲突分隔开的鸿沟,使两者事实上无法对接。“现代人持有的有关希腊和罗马的观念,常常成为障碍。因为对古代城市制度观察不充分,人们常梦想在我们之中复活它们。他们用古代人的自由欺骗自己,正因此故,现代人的自由已经陷入危险中”(《古代城市》,第11页)。有关古代自由与现代自由的对比,贡斯当(B. Constant)已有过阐述,这里则被认为不应得到发展,而应倒回到古代组织的宗教原则那里去。应当注意的是,《圣经》和犹太人的历史被先验地排除在考察之外。无论这是否纯粹出于谨慎,甫斯泰尔都是把自己当作一个向雅利安人说教的雅利安人。当然,雷纳克(Salomon Reinach)马上就意识到了这一点(*Manuel de Philologie Classique*, 2nd ed., 1883, p. 222, n.1)。根据甫斯泰尔的看法,雅利安社会的典型特征,是对死者的崇拜,他们被视为神圣。但死者崇拜与灶火崇拜、阿吉尼(Agni)崇拜、维斯塔崇拜以及其他灶神的崇拜密切相关。像拉莱斯(Lares)一样,祖先生活在灶膛中,因此灶膛是死者崇拜的象征,他们就在灶膛附近生息。在那里点火是为了荣耀祖先,某种程度上,火让他们一直活着,至少代表着他们仍然警醒的灵魂(第27页)。

死者崇拜有其后果。宗教不是以一座神庙为中心,而以家宅和坟墓为中心,墓地(甫斯泰尔相当不合理地补充道)距家宅不远,就在邻近的田地上。所有家庭都需要既拥有灶膛,也拥有墓地,家庭的田地永久地围绕着墓地,因为如果没有这种永恒的所有权,则死者崇拜就变得不可能。保护私有财产的不是法律,而是宗教。不可侵犯的领域的界限被称为特尔米努斯(the Termini),它们本身被视为神灵。死者崇拜、家庭和财产只有一个源头,它们是三个相互联系、难以割裂的概

念。由于这个原因,财产最初是不能分割的(第71页)。人们无权出卖自己的祖先,“将财产建立在劳动权上,人们可以处置它;将财产建立在宗教上,则人们不再能这样做;一种比人的意志更强有力的纽带,将土地与他连接在一起”(第70页)。这也意味着剥夺所有权的不可能:财产不属于个人,而属于家庭。儿子从父亲那里继承了它,因为他要负责崇拜。儿子是必然继承人,所以不需要遗嘱。“像灶膛以及附属于灶膛的墓地一样,财产是不能移动的”(第74页)。但为了维持家庭的统一,长子必然应当成为唯一继承人,换句话说,应当保证祖传财产的不可分割性质(第85页)。印度和希腊的长子继承,被甫斯泰尔解释为这一法律的残迹。在罗马,他本人承认,他找不到这些痕迹,但他假设它们存在(第84页)。

据甫斯泰尔的看法,真正的家庭,即原初的家庭,是希腊人称为“格诺斯”(genos)、罗马人称为“家族”(gens)的东西,也就是说,是共同祖先经由父系传下来的所有后裔。因此,拉丁语的家长(*pater familias*等)术语是家族各个支派分离后发展的产物。但是,在父家长的权威以及继承法中,后来的家庭倾向于保存家族组织的基本特征。在罗马,家庭与家族之间的联系通过姓名一直保持着,它同时也是“宗亲”(agnati)和“族人”(gentiles)继承权的基础。^①

原初的家族,因此也是家庭的特点,是它不仅包含一个共同祖先血缘上的后代,也包括奴隶。如果一个奴隶后来被解放,则他作为门客成为这个家族或家庭的一部分。此外,根据甫斯泰尔的看法,家族之上再无权威,它就是一个由父亲掌管的国家,其中的自由人(liberi)是贵族,门客等级较低,与平民(plebs)有别。每个家族都有其崇拜、领土和自己的道德,对任何处于它之外的人没有仁慈之心。

由于宗教的发展——其原因甫斯泰尔显然并未讨论——几个家族可能联合起来共同崇拜。在希腊,它导致了胞族(phratria)的产生,

^① 我尚未确定甫斯泰尔有关家族的观念对罗马法学者(如彭梵得)有什么影响。在快速浏览 Capogrossi Colognesi, *La struttura della proprietà e la formazione dei Iura Praediorum nell'età repubblicana*, I, Milan, 1969 所汇集与阐述的大量材料时,我得到的印象是梅因较甫斯泰尔更加清楚(尤其请见第79—80页)。其中一个例外是 V. Arangio-Ruiz, *Le genti e la città*, Messina, 1914, 重刊于 *Scritti giuridici raccolti per il centenario della casa editrice Jovene*, Naples, 1954, pp. 109-158。附带提一句,在其1858年的论文中,甫斯泰尔仍接受家庭先于家族的论点。

在罗马,是库里亚(*curia*)的产生。它有一个领袖,在希腊是部落王(*phylobasileus*),在罗马是族长(*curio*)。新的崇拜不可能是祖先崇拜。恰好相反,它诉诸天性。甫斯泰尔显然认为,某些自然神在库里亚以及相应的希腊制度创建之前,就已经在家族内部得到了认可(第120页)。但是,对一种新类型神灵的认可,本身就不再与家庭和祖先有关,并鼓励了不同库里亚联合成为部落,从部落联合成为城市。

对于可以轻松从阅读原文的享受中得来的细节,这里没有必要重复。需要强调的只有一点:城市是根据家族的模型构建的。它的基础是共同的宗教,被限定在不可侵犯的领土之内;它把创建者作为领袖加以祭祀,他几近祖先;城市中尤其有一座维斯塔圣所;通过为公民举办神圣宴会,城市定期地确认自己的统一;它以父家长的宗教基础,赋予国王绝对的权力;如同家族排除任何不属于它的人一样,城市排除外国人。由于城市吸纳了家族,并且以家族为基础,它自然要承认家庭的财产权。

但是,城市逐渐地支持把家族分解为家庭,因此促使了长子继承权的消失,并破坏了门客关系。那些没有公民权的,在罗马则是被称为平民的人,逐渐设法使自己被纳入城市之中,获得了举行宗教仪式的权利。^①在罗马,塞尔维乌斯·图利乌斯时代,平民被接纳入当地部落之中,因此根据甫斯泰尔的看法,平民负责奉献牺牲和举行节日(康皮塔利亚节、帕加那利亚节),那成为了他们的宗教,“平民首次拥有了宗教”(*le plébéien eut une religion*)。

对于以家族为基础的城市解体的过程,甫斯泰尔提供了一个概要性的阐述。他谈到,第一次革命剥夺了国王的权力;第二次革命把家族分解为家庭,长子继承权消失或被削弱,门客获得解放;第三次革命是平民进入公民队伍。民主政治随着第四次革命产生,同时是法律的

^① 也请参见 *Questions historiques*, 1893, pp. 411-452 (属于1867—1868年的一篇论文,去世后由朱利安发表)。关于雅典,甫斯泰尔有关阿提卡共和国(*Attica Respublica*)的论文请见 Daremberg-Saglio, *Diction. Des Antiquités*, I, 1877, 它强调了从格诺斯到城市的发展,证明他赋予私有财产问题以核心地位。据甫斯泰尔的看法,非贵族由梭伦接纳入土地所有者阶级,而这个解释在同一本《古典古代词典》中,已经被莱克里万(C. Lécrivain)的《贵族》(*Eupatrids*)条抛弃。关于斯巴达的私有财产,见 Fustel, *Nouvelles recherches*, 1891, pp. 54 ff. 关于日耳曼人中的财产,见 *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, 1885, pp. 319-356。参见 R. Schlatter, *Private Property, the History of an Idea*, London, 1951, pp. 266-267。

人性化——它如今是公民大会的产物。甫斯泰尔接着说：

当这一系列的革命在人类中创造了平等时，就再无为原则和权利战斗的空间，人们开始为利益而战……随着人类偏离古代的制度，贫穷阶级开始成长。在此之前，当所有人都属于家族，拥有自己的保护人时，极端贫穷几乎不为人所知。个人由他们的首领供养……在所有社会中，财富的不平等不可避免，社会不希望停留在父权或者部落状态。民主政治并未消除贫穷，相反，它使贫穷更加明显。政治权利的平等让条件的不平等看起来更明显了。

财产权不再受到尊重，因为宗教的神圣性正在消失。“财产的宗教已经消失。”“人们不再重视那个让财产权神圣的至上原则了”（第338页）。

我们回到了有关波利比乌斯论文描绘过的形势：罗马的干涉。但在论波利比乌斯论文中仅仅属于暗示的内容，在《古代城市》的最后数页变得明确了。基督教的来临，将对国家组织的变革与一种新因素融合了起来。甫斯泰尔称，“基督教是第一个不宣称自己是法律之源的宗教，它专注于人的职责，而不是他们的利益”（第395页）。在甫斯泰尔笔下，基督教使财产权的转变成为可能，它不再仰赖于宗教，而以劳动为基础（第396页）。

从甫斯泰尔的立场看，这是个模棱两可的结论。我们并不清楚，如果像财产的宗教观念确保黄金时代的古代城市的稳定那样，财产权的这种新基础能够为稳定提供同样的保证，那对甫斯泰尔来说，这到底是代表着进步还是退步。1866年，在回应莫雷尔《评论杂志》上的文章时，甫斯泰尔捍卫了自己的权利：在一本专论古代文明的书中，他不会对当代的问题采取立场。

哈金（L. Halkin）发表于《比德兹文集》（*Mélanges Bidez*）第1卷（1934年）第465—474页的甫斯泰尔的两封信中，透露了《古代城市》写作中的某种东西。瓦恩柯尼希（L. A. Warnkoenig）是一位德国学者，曾长期在列日（Liège）担任法学教授，后来退休去了斯图加特。他曾经说到，他愿意在一本地德国期刊上评论《古代城市》。事实上，他在《德国法律科学年鉴》（*Jahrbücher der deutschen Rechtswissenschaft*）第11期（1865年）第81—94页发表了一篇篇幅宏大且带钦佩味道的评论。甫斯泰尔认为，给瓦恩柯尼希解释一下他写作那本书时使用的方法是

合理的,他一点不谦虚地宣称,“他的思想属于那种不能满足于细节的类型”;他的方法是比较型的。通过比较《梨俱吠陀》与欧里庇得斯的作品,《摩奴法典》与《十二表法》以及伊塞乌斯(Isaeus)和吕西亚斯(Lysias)的作品,他得出了有关印度人、希腊人和意大利诸民族中一个遥远社会的信仰和制度的结论。他并没有费力去阅读现代人撰写的著述。实际上他恪守的原则是,在其几近完成自己的著作之前,他不去阅读他们,尤其是不读蒙森的著作。在给莫雷尔的回答中,他也强调自己独立于现代学者之外的原则,他未阅读的著述中,具体提到了贝克(Becker)和马奎阿特(Marquardt)的著作。然而,这些说法显然只是要证明,甫斯泰尔对当代历史研究有充分的了解,例如,他区分了马奎阿特和蒙森。如果《古代城市》高傲地不曾征引现代作家,同时显示了对古典文献令人艳羡的熟悉,则人们由此必然做出的推论,是他并非纯属无知,而是有意的无视。同样的无视曾让黑格尔忽略了尼布尔的批判方法,让巴霍芬(Bachofen)对蒙森的方法漠不关心(只有某些例外)。他们共同的态度,是弃绝现代的史料批判以保存史料中的资料。在其1862年斯特拉斯堡的就职讲座中,甫斯泰尔宣称,“然后我决定,除希腊人自己外,我不要任何希腊问题上的老师,在罗马问题上,除罗马人外,也是如此”。甫斯泰尔死后发表的著述片断中,这一点更加明显,“我宁愿像李维,而不愿像尼布尔那样犯错;宁愿像都尔的格里高利(Gregory of Tours),而不愿像宋先生(Mr. Sohm)那样犯错误”。关于他的敌人们,他做了更一般的补充,“他们举荐自己为批评家,因为他们根本没有批判精神”(*Revue Synthèse Hist.*, 2, 1901, pp. 249-250, 257-258)。后来,在写作,或者毋宁说在重写《古代法国政治制度史》时,甫斯泰尔有点悔恨地承认,他被迫服从呈现所有学术材料的新时尚(*Histoire, I, La Gaule Romaine*, 1891, p. iv n.)。

因此,他提请读者注意的历史主要有4个因素:

第一,国家组织从家族经过库里亚和部落到国家的发展。

第二,印度、希腊和罗马制度之间的对应。

第三,从祖先崇拜到自然神的宗教演进。

第四,在古代世界全部的演进过程中,私有财产的史前起源得到了宗教的保证,更准确地说,是得到了祖先崇拜的保证。在古代城市

的边缘地区出现了基督教,终结了建立在宗教基础上的私有财产的稳固性,开始了一个新时代,其中劳动成为私有财产合理性的证明。

甫斯泰尔的批评者自然可以自由地强调其《古代城市》4个主要原则中这一个或那一个乃最为重要的原则。迄今为止,批评者们,尤其是那些德国的批评者,把甫斯泰尔视为祖先与家族崇拜乃国家之先驱方面的理论家。在我看来似乎毫无疑问的是,任何曾梳理过去100年来古代史研究发展的人,都会强调,在私有财产的历史与古代宗教的历史之间存在着联系。这个问题不仅在后马克思主义者对财产起源问题(及其与宗教的关系)的兴趣中发挥了作用,而且因为下述具体原因变得重要起来:通过甫斯泰尔的重新考察,古代世界的新社会史诞生于法国。它将甫斯泰尔的理论转化成了社会学的范畴(涂尔干),把他的分析扩及其他文明(埃及和中国),首要的则是维持宗教在社会—经济生活中的中心位置。^①

339 【附录一】

甫斯泰尔与涂尔干 我不知道有任何关于甫斯泰尔·德·库朗日和涂尔干思想关系的详尽的研究著作,但我仅部分了解涂尔干的文献。我研究过 T. Parsons, *The Structure of Social Action*, 1937, H. Alpert, 1939, K. H. Wolff, ed., 1960, R. A. Nisbet, 1965 有关涂尔干的书目,还有 Nisbet, *The Sociological Tradition*, 1966 的书目。参见 R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, 1967 (以及 S. Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Works*, Allen Lane, 1973)。

甫斯泰尔对涂尔干的影响毋庸置疑。涂尔干论孟德斯鸠的论文

^① 有关甫斯泰尔《古代城市》后续版本中观点的波动,就我所知尚未得到研究。1866年第2版和1875年第6版的更正应当特别重要。我尚未能研读第1版。我对1866年版(阿谢特出版社)和1878年第7版的比较,表明1866年版后对正文有大量增补,在第三部分,出现了新的第16章,“联盟与殖民地”(*Les confédérations, les colonies*),结果是最初的第16章变成了第18章。但正文中其他几个点上也有变化(例如第1章第1页最后一段)。我的法语引文来自1903年第18版。《古代城市》的论述应当中用前文已征引的《古典古代词典》中的《阿提卡共和国》《埃普拉》(*Epi-ula*, II, 1, pp. 736-738)《拉凯戴梦共和国》(*Lacedaemoniorum Respublica*, III, 2, pp. 886-900)《王权》(*Regnum*, IV, 2, pp. 821-827)《罗马共和国》(*Romanorum Respublica*, IV, 2, pp. 878-891)来补充。

(*Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, Burdigale, 1892)的献词“纪念甫斯泰尔·德·库朗日”，不仅仅是形式上的致敬。那些年里，孟德斯鸠与甫斯泰尔之间的关联人尽皆知(参见 A. Sorel, *Mém. Ac. Sc. Mor.*, 18, 1894, p. 229)。涂尔干从甫斯泰尔那里得到的，首先是对他社会学的兴趣(参见 *Année Sociol.*, I, 1896-1897, pp. i-vii)。甫斯泰尔曾说，“历史是一门社会事实的科学，也就是说，它本身就是社会学”。可是，涂尔干与甫斯泰尔之间有一定距离。青年时代，涂尔干对社会主义表现出同情(参见诸如 M. Mauss, *Oeuvres*, III, 1969, p. 505)，关注劳动分工问题——那与甫斯泰尔格格不入——并强调劳动分工和财产演进之间的联系。事实上，正是在1893年的《社会分工论》(*De la division du travail social*)中，涂尔干对甫斯泰尔做了他那著名的评论，“甫斯泰尔·德·库朗日先生发现，社会的原始组织建基于家庭之上，而且原始家庭的形成以宗教为基础。可是，他倒因为果了。他提出了宗教观念，却没有说明它源自任何东西，之后他从中推论出他观察到的社会安排，可是正好相反的是，后者解释了宗教观念的力量和性质”(I, VI, 1, 1932年第6版,第154页)。然而，涂尔干对社会主义的同情，随着时间的流逝弱化了，尽管他的那群学生大部分仍保持着对社会主义的同情。他的研究趋向自此发生了改变。约1911年，乔治·戴维(Georges Davy)就能够在他的《涂尔干》第44页写道：“只是在写完《分工论》和《社会学方法的准则》之后，他才开始研究宗教现象，正是这种新的研究，向他揭示了理想因素的重要性。”^①

在《社会学讲稿》——显然属1898—1900年间的著作，作者去世后于1950年出版——中，涂尔干又回到了甫斯泰尔的财产以宗教为基础的观念，但是批评其与死者崇拜之间的联系，并用集体宗教表象的新概念取代了它。这个立场本质上与1906年莫斯的著作相同(*Oeuvres*, II, pp. 139-142)。

在1912年出版的《宗教生活的基本形式》(*Formes élémentaires de la vie religieuse*)中，宗教创造了社会制度。虽然宗教—社会意识即图

^① 也请参见 G. Davy, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, 2nd d., Paris, 1950, pp. 79-122。当然，在甫斯泰尔与涂尔干之间，还横亘着血缘关系分类制度的发现。参见诸如 U. Bianchi, *Storia della Etnologia*, Rome, 1965, pp. 79, 112。

腾崇拜这个最基本的形式肯定不等同于祖先崇拜,而甫斯泰尔认为它是基本形式,但对涂尔干来说,个人的灵魂最初是祖先灵魂的转世,就事实而论,它们“属于与图腾原则一样的实体”(第2卷,1912年第2版第355页)。

就我们的意图而论,在涂尔干的《基本形式》与他老师的《古代城市》之间,最有趣的区别是,在前者那里,宗教与经济生活的关系不确定。甫斯泰尔坚定地从宗教中创造了私有财产,涂尔干则在其《基本形式》的结论中做了一个注释(第598页注释2),在那里他宣布经济价值的观念与宗教价值的观念之间存在某种联系,但那尚未得到研究。澳大利亚社会的性质本身——那是涂尔干在《基本形式》中主要的关注点——让把财产与宗教联系起来研究变得困难了。但从该书整体看,涂尔干显然已经对财产起源问题失去了兴趣,那曾经是《分工论》的核心(在我看来,这一点不曾体现在艾马尔的《涂尔干与经济学》[G. Aimard, *Durkheim et la science économique*]1962年版中)。

甫斯泰尔与涂尔干之间的另一重要区别是潜在的宗教经历,那是他们概念的基础。对甫斯泰尔而言,因生为天主教徒,个体不朽的观念乃是基本,因为那是其祖先崇拜的源头。对涂尔干而言,因生于一个拉比家庭,原本注定要成为拉比,与数百年来保存自己、制定法律的共同体的集体意识相较,个体的不朽分量要小得多。有趣的是,澳大利亚的图腾社会居然被涂尔干犹太化了,而且越来越像那些已不再受到神秘主义或弥赛亚狂热巨浪搅扰的小共同体,生于1858年的涂尔干,在阿尔萨斯—洛林度过其早熟与热切的童年时代,因此肯定对这种共同体有所了解。

【附录二】

甫斯泰尔的雅利安概念 在1858年献给吉尼奥——克罗伊泽的解读者和传记作家——的论文《维斯塔崇拜》中,雅利安人统一性的概念已经清晰可辨。在第2页上,我们读到下面的话,“因此波斯人、斯基泰人、希腊人和罗马人仿佛是同一种族,具有共同的宗教信仰。维斯塔祭祀遍布于遥远的古代和同样遥远的亚洲东方地区的人们中间”

(*Nempe Persarum, Scytharum, Graecorum ac Romanorum ut idem fuit genus, ita communis religio. In ultima antiquitate et in ultimis Asiae regionibus ortus est apud homines cultus Vestae*)。在其未曾发表的、1876—1877年于巴黎高师授课的《希腊史教程》(*Cours d'histoire grecque*)中,我们可以找到甫斯泰尔这种信念的证据。在该院图书馆这门课程的讲稿上,格罗萨尔(E. Groussard)做了注释。由于得到图书管理员(珀蒂门金[P. Petitmengin])的许可,我阅读了这些注释。在强调希腊人雅利安起源的重要性时,甫斯泰尔宣称,“且把我们刚刚阐释的风俗、制度和信仰与闪米特民族的风俗、制度和信仰比较一下。它们是完全不同的。无论从哪个角度看,我们都找不到二者间的联系,那是一个与我们自己的世界绝对不同的世界”。更加重要的是甫斯泰尔会把财产法看成是一个例外。在闪米特人中,尤其是在犹太人中,他发现了“本能的家庭财产观念”(*《新论》[Nouvelles recherches]*,第30页)。如索雷尔注意到的(*Mém. Ac. Sciences Morales*, 18, 1894, p. 215),财产起源问题“实实在在地变成了一个令甫斯泰尔着迷的问题”。^①

^① 参见 T. C. Barker, *Aryan Civilization...based on the work of De Coulanges*, 1871。关于 E.-L. Burnouf, *Essai sur le Vêda*, 1863 与甫斯泰尔之间相当程度的重合,参见第183页:“在《吠陀》中的雅利安人眼里,祖先的作用被与神灵的角色融合了,至少某种程度上如此。”关于第441—469页,比尔诺夫强调了闪米特人(犹太人)与雅利安人(印度人)之间的对立。

二十、再论克罗齐(1866—1952年)*

谨以此文纪念尤金尼奥·科罗尼(Eugenio Colomni)

我发现自己正为克罗齐会如何对待他自己的百年诞辰好奇,毕竟他相当接近100岁了。克罗齐完全没有虚荣心,但他关心周年纪念,并且是自己声誉谨慎的管理者。他认为,荣誉和仪式是任何人都难以逃避的现实的一部分,但他总是把周年纪念变成有意义的工作。50岁时,他写了自传;60岁时,他用《巴洛克时代的历史》(*Storia dell'età barocca*)为他40年的17世纪意大利研究画上了句号(该书1929年出版);70岁时,法西斯制度给他剩下的少数几个朋友为向他表示敬意,重印了鲍姆加登(Baumgarten)的《美学》;但他添上了点相当典型的自我庆祝的东西:他写了一部《论诗》的著作,他暗示的是,那既是对鲍姆加登《美学》,也是对他自己此前的著作《美学》最为深刻的批评;80岁时,他在那不勒斯自己的家里创办了历史研究所,在一批天才的、刚刚从法西斯主义的废墟中崛起的青年史学家的陪伴下,绽放了自己富有创造力生命的最后一个阶段。我猜测,面对他自己的百年诞辰,克罗齐可能要比平时早起两个小时,据说在他成为乔利蒂(Giolitti)内阁的部长时(1920年),希望有点时间做自己的工作,他就是这么做的。在经历仪式和会见时,他可能兼有不耐烦和老派的客气,那就是他的风格。到那一年年末,他或许会写出他本人受百年诞辰启发的唯一一本有用的著作。

要说即使对那些有过个人交往的人来说,克罗齐仍是个某种程度

*1966年5月在杜拉姆大学(Durham University)所做的纪念讲座,同年12月在《杜拉姆大学学报》发表。

的谜,可能像个悖论。他或许比20世纪的任何其他作家都写得多,在典型的拉特扎出版社的版本中,其80卷挂零的著述,充满了个人的回忆与轶事。^①我们有他的自传^②,他长女和他亲密朋友的回忆录^③,打头的就是弗斯托·尼科利尼。^④虽然他与乔万尼·秦梯利(Giovanni Gentile)之间的通信因为完全合理的理由仍未发表,而那些已经看过的人都说那是极其重要的文件,但有他与沃斯勒(K. Vossler)的通信可以利用。^⑤还有足够的其他书信可以得到克罗齐与其同时代人关系的概

^①三部最有意义的书目指南分别是E. Cione, *Bibliografia crociana*, Milan, 1956; F. Nicolini, *L' "editio ne varietur" delle opere di B. C.*, Naples, 1960 和 S. Borsari, *L'opera di Benedetto Croce*, Naples, 1964。第一种不仅有克罗齐著作的清单,也包括研究克罗齐的著作(第305—438页);第二种附有未发表的文件;第三种补充了大量新的资料。克罗齐本人1924年曾以自己的秘书卡斯特拉诺(Giovanni Castellano)之名,给自己的著作(*B. C.; il filosofo-il critico-lo storico*)写了一篇导言(第2版,1936年,巴里),那里有一个书目。*L'opera filosofica, storica e letteraria di B. C.*, Bari, 1942,主要是有关克罗齐的论文选集。

E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari, 1955提供了有关1900—1943年间意大利哲学最好的指南,其刊于*La cultura italiana tra' 800 e' 900*, Bari, 1962, pp. 211-351的论文补充了1945—1950年间的情况。这篇文章已经被收入*Cronache*, Bari, 1966之中。也请见E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, III, Turin, 1966, pp. 1261-1350。我的文章通篇都以加林的著述为前提。也请见C. Antoni and R. Mattioli, ed., *Cinquant' anni di vita intellettuale italiana (1896-1946)*, Naples, 1950; G. N. Orsini, *B. C. Philosopher of Art and Literary Critic*, Southern Illinois University Press, 1961为必读书,它提供了对克罗齐著作以及英语中有关克罗齐著作必要的参考书,我只补充S. Hughes, "The Evaluation of Sociology in Croce's Theory of History", in W. J. Cahnman and A. Boskoff, *Sociology and History*, New York, 1964, pp. 128-140一种。在我提及的最近的意大利语著述中,有M. Abbate, *La filosofia di B. C. e la crisi della società italiana*, 2nd ed., Turin, 1966; A. Bausola, *Filosofia e storia nel pensiero crociano*, Milan, 1965; A. Caracciolo, *L'estetica e la religione di B. C.*, Arona, 1958; R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, Naples, 1964; idem, *La teoria della storia di B. Croce*, Naples, 1966。A. Guzzo, *Croce e Gentile*, Lugano, 1953这部小书包含个人的印象。

^② *Contributo alla critica di me stesso*, Naples, 1918 (该书写于1915年),后收入*Etica e politica*, Bari, 1931, pp. 363-411。柯林伍德的译本附有史密斯(J. A. Smith)的序言,为牛津1927年版。克罗齐本人在其《1871—1915年的意大利史》(1928年第1版)中有关他本人的评论是重要资料,尤其是第245—263页。1943年9月到1944年6月间的部分日记发表于*Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, I, Bari, 1963, pp. 171-344。*Nuove pagine sparse*, I-II, Naples, 1949尤其包含丰富的自传性回忆(《论文选》更重要的手稿已经发表,见B. C., *Memorie della mia vita*, Naples, 1966)。

^③ Elena Croce, *Ricordi familiari*, Florence, 2nd ed., 1962(请留意第35—36页有关克罗齐女儿宗教教育的部分);idem, *L'infanzia dorata*, Milan, 1966。也请参见D. Marra, *Conversazioni con B. C. su alcuni libri della sua biblioteca*, Milan, 1952(自1945年起,马拉担任克罗齐的图书管理员)。

^④ B. Croce, Turin, 1962.

^⑤ *Carteggio Croce - Vossler (1899-1949)*, Bari, 1951。(现也请见B. C., *Epistolario*, I-II, Naples, 1967-1969以及秦梯利致克罗齐书信的第一卷,佛罗伦萨1973年版。)

念,其中既有出自克罗齐的,也有他的通信对象的(例如索雷尔^①和拉布利奥拉^②的)。这里挑出克罗齐致埃米利奥·凯奇(Emilio Cecchi)某些已发表书信作为兴趣点,它们评论了凯奇有关克罗齐的文章。^③有关他的自传和传记性资料的丰富程度,与人们能够期待于他的任何同时代人的一样。可是,由于他作品的丰富、轻松和高雅,以及他朋友的观察,克罗齐人格本质上的神秘或许反而会增加。

理解克罗齐的困难,部分在于在其非常悠长的一生中从事活动的历史背景的多样性。他本人的活动至少可以划分为6个阶段,每个阶段对应近现代意大利历史上一个特征明显的时期。他的学徒期结束于1900年,当时意大利受到国王翁贝托(King Umberto)被谋杀的震荡。他与秦梯利富有创造力的合作,大约结束于利比亚战争(1911年)时,其间他写出了自己系统性的哲学著述;利比亚战争期间,克罗齐发现自己陷入孤立,第一次世界大战中更甚,当时他对自己的思想进行了深刻的修正;战后的1919—1924年间,他尽管在理论上与基督教民主派、民族主义者和法西斯主义者保持着距离,但完全出于实际的考虑,他与他们合作;随后的19年里(1925—1943年),他不仅是意大利反法西斯派的道德领袖,而且是所有法西斯派的思想活动中不断提及的名字。最后是他晚年的10年,这位老思想家无可奈何地意识到,新一代会走自己的路,但据此推测他的影响可以忽略不计,他本人的作品只是旧调重弹,不免操之过急。

与多数意大利知识分子比较,克罗齐成长缓慢。他27岁时出版了自己具有原创性的著作《艺术普遍概念下的历史》(*La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*);又过了9年,在1902年的《美学》中他发展了自己的理论。1882—1900年间的大约18年中,他把自己大部分时间献给了那不勒斯地方史(他有卡帕索[B. Capasso]作为向导)和文艺批评(这方面德·桑克提斯是他的榜样)。1891年,一个当地人这样描述他的出现:“这个初出茅庐的年轻人,拥有一副全然少年的外

^① 索雷尔的部分书信在*La Critica*, 25, 1927 以及随后的年代里发表。

^② 参见 A. Albriola, *La concezione materialistica della storia*, Bari, 1936, pp. 267-312 的附录, 也可以在 *Materialismo storico ed economia marxistica*, 6th ed., Bari, 1941, pp. 265-306 读到。

^③ E. Cecchi, *Ricordi crociani*, Milan and Naples, 196, pp. 73-100. 在目前已经发表的有趣的书信中,请留意那些致塞拉的信件(载 E. Amendola Kühn, *Vita con G. Amendola*, Florence, 1960)。

表;与他交谈时,他似乎性格羞怯。这位寡言少语的工作者,幸运地出生在非常富有的家庭……”(*Questo giovane imberbe, che ha tutte le apparenze di un fanciullo e che rivolgendovi la parola la nello sguardo l'espressione più sincera della sua naturale timidezza, questo lavoratore silenzioso e taciturno, che la fortuna fece nascere molto ricco...*)^①1895—1900年间,克罗齐对马克思的经济与社会观念进行了富有独创性的精深研究,并成为了他过去的老师拉布利奥拉有关历史唯物主义著述的编辑。纯粹的博学与马克思主义的结合在当时颇不寻常,甚至拉布利奥拉在这方面都不无可疑。事实当然是克罗齐既仍呆在纯学术(*érudits*)圈子外,也呆在好战的社会主义者圈子外。那时的意大利文化是教授的文化,诗人们也是教授,让克罗齐和丹农奇奥(D'Annunzio)与周遭世界不同的,是两人都不关心获得大学的学位,却对学术名声保持着一种模糊的态度。另一方面,克罗齐与拉布利奥拉和索雷尔的友谊,是一种思想家之间的友谊。对克罗齐而言,研究马克思具有恒久的重要性:他从那里知道,法律体系反映了经济和社会秩序,政治史是争夺权力的斗争。是马克思而非弗朗切斯科·德·桑克提斯让克罗齐重新发现了黑格尔和马基雅维利,或许还有那不勒斯人维科。但克罗齐无意也无望颠覆让他富裕、从而使其能够随心所欲从事研究的社会秩序,更不用说他有意推翻他本能地认为是属于他自己的道德秩序,尽管他已经放弃了那创造了道德秩序的宗教信仰。^②

1900年,他放弃了经济学研究。让拉布利奥拉非常讨厌的是,克罗齐集中思考美的性质,以及诗歌与普通语言之间的关系。^③多年以前,德·桑克提斯首次提醒克罗齐注意这些问题,但现在他细心研究了维科,掌握了其余的相关文献。通过宣称自己是维科和德·桑克提斯

^① 历史学家尼蒂(F. Nitti)的描写为M. Corsi, *Le origini del pensiero di B. C.*, Florence, 1951, p. 182引用。在*La Critica*, 8, 1910, pp. 241-262, 以及*La letteratura della Nuova Italia*, IV, pp. 293-319上,克罗齐本人评论了“*La vita letteraria a Napoli dal 1860-1900*”。

^② 关于所有这一切,参考E. Agazzi, *Il giovane C. e il marxismo*, Turin, 1962以及E. Garin, *La concezione materialistica della storia*, Bari, 1965就足够了。两书都提供了书目。E. Santerelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Milan, 1964, pp. 29-80少有新的史实,评价带有偏见。

^③《美学》1900年的第一版(连同《逻辑学》的第1版)可以方便地在A. Attisani, *La prima forma della Esterica e della Logica*, Messina, 1924读到。

的继承者,他回顾性地赋予他花费在研究那不勒斯历史上的时间以新的意义,并且感到自己是当地哲学思想传统的复兴者。

可是,在那不勒斯之外,克罗齐《美学》的出版具有不同的意义。到 1902 年,丹农奇奥正取代卡尔杜奇(Carducci)成为意大利年轻人追捧的诗人。他的趣味是烂熟的感官主义与半熟的尼采的混合物。到晚年,克罗齐正确地提醒他年轻的读者说,他自己那代人是卡尔杜奇派(*carducciana*),而非丹农奇奥派(*dannunziana*)。现代诗人中,卡尔杜奇一直受到克罗齐的喜爱,但克罗齐并不是一个纵情于审美优雅的人,如果在 1900—1910 年间作为文艺批评家时,他的作品表现出什么明显的东西的话,那就是没有冒险精神、甚至带乡土气的口味。然而,事实仍然是,当克罗齐向意大利人提供一种所谓艺术的中心性和非道德性时,他摆脱了孤立,找到了追随者和崇拜者,并很快被承认为需要重视的思想力量。许多人之追随克罗齐,是因为他们认为,克罗齐已经离开了马克思转向丹农奇奥。由于马克思一般被视为民主派,克罗齐并不同情民主,因此人们推测,克罗齐对超人的出现持赞成态度。

同样是在 1903 年,克罗齐开始发行他自己的杂志《批评》,当年恩里科·科拉蒂尼(Enrico Corradini)开始出版《统治》(*Il Regno*);帕皮尼(Papini)和普莱佐利尼(Prezzolini)创建了他们的《列奥纳多》(*Leonardo*)。次年,博吉西(G. A. Borgese)开始刊行《赫尔墨斯》(*Hermes*)。这四家期刊联系密切。博吉西当时是克罗齐的门徒,既是丹农奇奥狂热的支持者,也是一个民族主义者。《统治》是后来从费德佐尼(L. Federzoni)到弗格斯·达万扎蒂(R. Forges Davanzati)等法西斯知识分子的摇篮,坚持同样的反实证主义、反民主的信条。帕皮尼和普莱佐利尼没那么明显,但也加入了攻击学术圈子中陈腐观念的队伍。^①

克罗齐与其年轻盟友之间的对比肯定是非常鲜明的,而且是如此鲜明,以至于它几乎成为了两代人之间差异的象征。如我们已经注意到的,在形成意见时,克罗齐天生迟缓,相应地,改变意见时也缓慢。周

^① D. Frigessi, *La cultura italiana del' 900 attraverso le rivisite, Leonardo, Hermes, Il Regno*, Turin, 1960 包含非常有价值的期刊集录,以及一篇重要的导言。也请见 M. Puppo, *Croce e D'Annunzio e altri saggi*, Florence, 1964。

围所有的喧嚣,从不曾让他从严格的、日复一日的学术工作中分心,加上他超常的记忆力,使他成为任何时代都当之无愧的最博学的人之一。1906年,他给自己每天的阅读列了一个清单,以考察自己是否浪费了时间。在《批评》杂志社,他为自己的工作挑选了同伴秦梯利,此人虽然较他年轻9岁,但学术工作的习惯与纪律是同样的。在秦梯利的帮助下,克罗齐把一个渺小的南方出版社——巴里的拉特扎(Laterza of Bari)——改造成了意大利最为重要的出版商,并且规定了它的编辑政策。生于1880—1890年之间的年轻知识分子的特点正好相反,早熟和缺少方法是常态。他们中有几位是少见的思想天才。但这些人年纪轻轻地就故去了。卡洛·米歇尔斯塔特(Carlo Michelsstaedter)是一位富有独创精神,或许还是伟大的哲学家,在23岁时自杀了。^①雷纳多·塞拉(Renato Serra)是一个文学批评家,30岁时在战争中阵亡,那是在一场彻底的自我考验后,他选择的战争。^②其他人,最突出的是博吉西、帕皮尼和普莱佐利尼,是自命的天才,学得快,忘得甚至更快。帕皮尼和普莱佐利尼是实用主义、柏格森主义和神秘主义以及诺瓦利斯(Novalis)学说的混合物,认为他们可以做克罗齐过于资产阶级而不能尝试做的事情。1905年,普莱佐利尼非常严肃地给帕皮尼写信说:“既然你知道,而且我也知道我不能变成上帝,那么我们的友谊……还将持续吗?”(*La nostra amicizia . . . potrà durare ora che tu sai e che io so che non posso diventare Dio?*)他们与克罗齐不自在的结盟,很大程度上是冷静的算计。1907年,帕皮尼给普莱佐利尼的书信如此写道:“对于这个人,不管怎样,您都要跟他结为盟友”(*Di quell'uomo bisogna essere in ogni modo alleati*)。但是,当他们把克罗齐传递的信息作为发动暴动的号召时,他们非常真诚。克罗齐《逻辑学》的第一篇在1905年作为《美学》的续篇发表时,似乎更多地鼓励了对自

349

^① 他的《文集》(其中最为重要的是*La persuasione e la rettorica*)汇集在G. Chiavacci, Florence, 1958中,请留意第661页有关克罗齐的评价(约写于1908年)。

^② 参见R. Serra, *Scritti*, II, Florence, 1938, pp. 265-271; “Il Croce di Prezzolini”; idem, *Le lettere*, Rome, 1914, pp. 39-47, 139-144; idem, *Esame di coscienza d'un letterato*, Milan, 1915 = *Scritti*, I, pp. 395-396, cf. pp. 444-445。E. Garin, “Serra e Croce”, *Belfagor*, 21, 1966, pp. 1-14。

然科学的鄙视与对错误的不容忍态度。^①

随后的混乱与摇摆，并不完全属于年轻人。当克罗齐希望来一场具有全国性、或许是国际性意义的思想革命的时候，他是自欺欺人了。某种程度上，他的模糊扩大到了《批评》最令人愉快且坚实方面，那是克罗齐与秦梯利稳定合作的结果。如果说克罗齐热爱诗歌和历史，相应地不信任形而上学，则秦梯利是一个天生的形而上学论者，而且如许多其他的形而上学论者一样，在神秘主义和修辞学之间保持着很好的平衡。克罗齐和秦梯利肯定从最初就知道，他们是多么不同的人，但他们仍是朋友，并且认为两人互补。他们妥协了：克罗齐可能较秦梯利妥协更多。克罗齐接受了大量黑格尔派的假设，那实际上更适合秦梯利。在秦梯利的影响下，他逐渐发现历史与哲学在他本人的体系中是截然对立的，并且陷入了无法克服的困境。^②秦梯利同意，在日常的图书评论与写作短篇专题论文时，他们保持合作，而那些可能并非他真正的兴趣，且常属肤浅之论。

时间逐渐让某些同盟解体了。当克罗齐哲学体系的第3卷《实用哲学》(*Filosofia della pratica*)1909年出版时，书末是一个关于宗教顺从的严肃说明，它并不意在讨好丹农奇奥和巴莱斯(Barrès)的追随者。第一次严重争吵与1911—1912年的殖民战争在时间上重合，而那是意大利民族主义者取得的第一次成功。博吉西在克罗齐关于维科的著作刚刚出版时(1911年)借机发动了一次正面攻击。^③在愤怒中，帕皮尼放弃了《声音》(*La Voce*)杂志，因为这份自1908年开始出版的杂志支持了克罗齐。^④在帕皮尼离开后，普莱佐利尼本人一段时间

^① G. Papini-G. Prezzolini, *Storia di un'amicizia*, Florence, 1966, pp. 72, 136. 也请见帕皮尼在Leonardo, 1905, 3, 115对克罗齐《逻辑学》第1卷的评论(收入D. Frigessi, *La cultura italiana etc.*, p. 255)。一般论述请见G. Prezzolini, *Il tempo della Voce*, Milan and Florence, 1960(附克罗齐的数封书信)。

^② 在《逻辑学》第2卷中，首次详述了历史(史学)与哲学的同一问题。有关克罗齐在这个问题上看法的演变，请见我引用的诸如C. Antoni, *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana*, pp. 68-77(有书目)。

^③ 博吉西的文章发表在*La Stampa*, Turin, 10 April 1911上，引起了克罗齐的回应，请见*La Critica*, 9, 1911, pp. 223-229 (*Pagine sparse*, I, 1943, pp. 329-338)。于是有了博吉西的抨击，“*Vi-co, Croce e i giovani*”，*Cultura Contemporanea*, 5 April 1912, pp. 110-173, 重刊于*La vita e il libro*, III, Turin, 323-402。

^④ 请见G. Prezzolini, *B. C.*, Naples, 1909。

里仍是《声音》的编辑,但给予秦梯利的学生们更多的空间,他们不同程度地抱着傲慢态度,把克罗齐视为“已经被取代的”——“已经过时的人”(*superato*)。克罗齐与新一代失去接触的看法经常被重复。第一次世界大战前夕的1914年2月,居塞佩·德罗伯提斯(Giuseppe De Robertis)把德·桑克提斯与克罗齐都称为“必须克服的障碍”,“年轻人中有一个勇敢的家伙,他很适合这项任务”(*e c'è tra i giovani qualcuno ardimentoso e adatto al compito*)。^①他心中所想的年轻人中,有个叫塞拉的呼应了他的说法,“丹农奇奥和克罗齐如今变成了需要储存起来的粮食”(*D'Annunzio e Croce cominciano oggi a essere messi da parte*)。^②有意思的是,几个月后,这些年轻人会追随丹农奇奥反对克罗齐。那些年里,虽然尚无音乐伴奏,但“年轻人,年轻人”(*Giovinezza*)是一个人们太经常重复的词了。

二

第一次世界大战让克罗齐陷入显而易见的孤立。克罗齐并不真正讨厌战争,他并非和平主义者,而是讨厌伴随战争的宣传。他憎恨对战争和帝国主义的理想化,知道寻求真理与宣传之间的区别;鄙视那些误把宣传当真理的人。在这个问题上,他从不曾改变立场,这解释了他后来对法西斯政权的敌意。他把世界大战定义为“历史唯物主义的”战争,这个定义已经定型了。^③他在孤独中重新审视了自己,探索着新的领域。他研究了欧洲伟大诗人但丁、阿利奥斯托(Ariosto)、莎士比亚和高乃依(Corneille)的诗歌,并且在敌国最伟大的诗人歌德那里发现了一种情投意合的精神。这项研究导致他修正了自己关于诗歌性质的判断,强调诗歌固有的道德特质,他甚至在诗歌中找到了可与宗教经验媲美的东西(1917年)。同时,他研究了过去伟大的史学家,思考历史方法。虽然此前他曾声称,一切都是历史,但到那时他所

^① *La Voce*, 6, No. 4, 28 February 1914, 10-33, 引文见第28页,部分重刊于《声音》的文集,ed. G. Ferrata, S. Giovanni Valdarno, 1961, pp. 447-459 (引文见第458页)。

^② *Le lettere*, 1914, 30.

^③ 参见 *Storia d'Italia*, 1st ed., Bari, 1928, p. 345。一般论述见 *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, 3rd ed., Bari, 1950。

351

做的,只限于那不勒斯历史的某些细节。他已经教育了新一代的文学批评者,他们其中包括托马索·帕罗蒂(Tommaso Parodi)、塞拉、尤金尼奥·多纳多尼(Eugenio Donadoni)、阿提利奥·莫米利亚诺(Attilio Momigliano)和路易吉·鲁苏(Luigi Russo),但他对史学家几无影响。迄今给《批评》写稿的、唯一有相当成就的史学家是乔奇诺·沃尔佩(Gioacchino Volpe),意见却与他截然对立。当时另一重要的史学家加塔诺·萨尔维米尼从不掩饰自己对克罗齐哲学观彻底的不同情。到1915年《历史学的理论与实践》(*Teoria e storia della storiografia*)和1918年《19世纪意大利史学史》(*storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*)出版时,情况发生了改变,克罗齐开始让年轻的史学家对他的观念发生兴趣,并为他本人所说的“伦理—政治的历史”(*storia etico-politica*)做好了准备,其代表作是他的《那不勒斯王国史》(*Storia del regno di Napoli*, 1924年)、《1871—1915年的意大利史》(*Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, 1928年)、《巴洛克时代的意大利史》(*Storia dell'età barocca in Italia*, 1929年)和《19世纪欧洲史》(*Storia d'Europa nel secolo decimonono*, 1932年)。但在新的理论与新的史学实践之间,法西斯主义介入了。

大战之后最初的年代里,克罗齐有关当时意大利形势态度的模糊得到了充分的证实。意大利的老社会主义者传统上忠诚于罗伯托·阿狄戈(Roberto Ardighò)的实证主义哲学,但战后的青年马克思主义者愿意以克罗齐为起点,因为他本人就是以马克思为出发点的。尚在战争中的1917年,安东尼奥·葛兰西(Antonio Gramsci)已经宣布,克罗齐是“这一时期欧洲最伟大的思想家”(*il più grande pensatore dell'Europa in questo momento*)。战后,左派的另一青年领袖皮尔洛·戈贝蒂(Piero Gobetti)强势重申,任何反对克罗齐的人,就是反对道德的完美。^①克罗齐喜欢戈贝蒂,也并非不喜欢葛兰西,但他本人成为了民族主义杂志《政治》坚定的支持者,而且给其写稿。^②作为参议员和部长,他赞同乔利蒂对法西斯主义暗中的支持。而在1915年,他曾拒绝接

^① 参见 2000 pagine di Gramsci, I, Milan, 1964, p. 19; Le riviste di Piero Gobetti, a cura di L. Basso e L. Anderlini, 1961, p. 87 (引自 *Energie nuove*, 1918)。

^② 关于这个插曲,请见 Salvatorelli, in F. Flora, ed., B. Croce, Milan, 1953, pp. 397-416。

受那导向宣战的政变。1922年,他同情了法西斯主义。在参议院中,甚至在马特奥蒂(Matteotti)被谋杀后,他仍投票支持墨索里尼。1919—1924年间秦梯利对克罗齐的政治影响这个问题,只有在他们之间的通信发表后才会水落石出。战争期间,虽然秦梯利对战争的热情较克罗齐高得多,但他们继续合作。战后,当哲学上他们的分道扬镳变得明显时,秦梯利于1920年开始发行自己的哲学杂志,他的学生们也更加坚信,克罗齐是个过气人物。但悖论在于,在政治问题上,秦梯利和克罗齐相互之间更加接近了。在秦梯利影响下,作为教育部长,克罗齐1920年在国立小学中引入了宗教课程,即天主教的教义问答。^①在墨索里尼的第一届内阁中,秦梯利被任命为部长一事,一般被解释为克罗齐愿与新制度合作的迹象。1923—1924年间,克罗齐支持了秦梯利的教育改革,以对抗来自自由派和社会主义者的所有攻击。

现在的我们难以意识到,1925年意大利形势的变化是多么突然。1925年1月3日墨索里尼演说之后,对于新制度的特点,人们不可能再存任何幻想了。仅仅在几个月的时间里,阿门多拉(Amendola)和戈贝蒂被殴致死,萨尔维米尼被迫亡命;葛兰西被打入死牢,等待他迟来的死刑。1925年4月,秦梯利以其《法西斯知识分子宣言》(*Manifesto degli intellettuali fascisti*)让自己声名扫地;克罗齐则因为草拟了对它的回应,一夜之间成为反法西斯主义知识分子的领袖。^②变化源自新的形势。也有迹象显示,墨索里尼确实在想办法屠杀、监禁或流放多

352

^① 参见 *Cultura e vita morale*, 3rd ed., 1955, pp. 253-259 (1923年写的为小学进行宗教教育辩护的文章)。早在1914年,奥莫代奥已经写道,“在圣父沉湎于使圣子的精神成为神话的这一行为中,基督教神话得以复苏”(*Il mito cristiano rinverdirà nell'atto in cui il padre si profonda nell'animo miticizzante del figlio*),载 *La Voce*, 6, No. 14, 28 July 1914。普莱佐利尼(同上)则回应说,“亲爱的奥莫代奥,唯心主义捍卫了宗教阶层的预期价值这一观点是说得通的,但是对于它确实还捍卫了教皇庇护十世的天主教的预期价值这一观点,在我看来,既不正确,也不合适”(*Caro Omodeo, che l'idealismo difenda il valore preparatorio del grado religioso sta bene; ma che difenda per l'appunto il valore preparatorio del cattolicesimo di Papa Pio X non mi pare ne giusto ne opportuno.*)。关于克罗齐有趣的声明,也请见 F. Nicolini, *Il Croce minore*, Milan and Naples, 1963, pp. 47-49。

^② 文本见 *Pagine sparse*, II, Naples, 1943, pp. 380-383。关于1924年马特奥蒂被谋杀后克罗齐的看法,见前书第376—379页。新证据请见 G. Levi Della Vida, *Fantasmi ritrovati*, Venice, 1966, pp. 167-209。也请见 D. Mack Smith, *The Cambridge Journal*, 3, 1949, pp. 343-356; D. C. McArthur Destler, *Journ. Mod. History*, 24, 1952, pp. 382-390; G. Salvemini, *Il Ponte*, 10, November 1954, p. 1728。

数积极的反对派。正是墨索里尼政治独裁的成功,让克罗齐成为意大利文化事实上的独裁者。法西斯制度最为突出的特征,是它不鼓励聪明人从事研究工作。法西斯时代,秦梯利、沃尔佩、吉格利奥利(G. Q. Giglioli)、埃尔科利(F. Ercole)、德弗兰切西(P. De Francisci)以及如此众多的其他重要学者一直坚守他们的本心,但他们不再上图书馆发现新东西。年轻一代人中,也有大量知识分子领导了新的“社团主义”运动,但他们从不曾学到足够的经济学,从而能够抗衡剑桥的经济学家们,甚至无力抗衡已经过时的伊诺第。克罗齐则继续研究,发现新的事实,甚至包括那些被遗忘的诗人,并且写出了富有学问的新作,有些著述与政治形势的关系极其密切。这类著作不仅包括意大利和欧洲的历史,也包括意大利异端分子的传记,它们似乎颇像过去时代的反法西斯主义者。其他著作,如《民间诗与艺术诗》(*Poesia popolare e poesia d'arte*)和《诗学》(*La Poesia*)等,继续保持着他自己的兴趣,并修正了他之前关于诗歌与文学的关系的理论。由于有了克罗齐的榜样,从事研究几乎变成了反法西斯主义习惯。克罗齐喜欢宣称,帕皮尼和普莱佐利尼比他本人要聪明得多,但不曾做出任何好东西,因为他们的努力程度从来就不足。就勤勉习惯而论,只有宗教团体成员和公开的天主教徒——他们的中心在米兰的圣心天主教大学(Università del Sacro Cuore)——可以与克罗齐的团体媲美。^①尽管当时的哲学争论主要发生在新托马斯派与秦梯利的门徒(所谓的现实派[attualisti])之间,但我们也许会好奇,最为严肃的文化冲突是否不曾超出秦梯利、沃尔佩、博泰(Bottai)等人的范围,事实上,它们是否主要发生在天主教派与克罗齐的团体之间。秦梯利学派即将走向解体,他的部分门徒回归了天主教阵营,其他人则转变为秘密的共产主义者,或者是实用主义者乃至公开的种族主义者。两个最为权威的学者即奥莫代奥和德鲁杰罗——投奔了克罗齐,并为《批评》写稿。秦梯利本人的重要性,更多地是作为一个组织者和保护人,而非思想家。

^① 如众所周知,天主教哲学家对克罗齐的反应存在差异。E. Chiocchetti, *La filosofia di B. C.*, 1st ed., Florence, 1915; 3rd ed., Milan, 1924 赞同克罗齐大部分的哲学观点。F. Olgiati, *B. C. e lo storicismo*, Milan, 1953 采取谩骂态度。更多的文献请见第364页注释②引用的马斯特罗安尼(G. Mastroianni)的著作。

法西斯制度下,克罗齐的活动显然受到某些不成文规则的制约。墨索里尼允许他继续主办《批评》,条件是它不发表政治上直接抨击法西斯政府的文章。墨索里尼仔细读过克罗齐的著作和文章,发现可以让《批评》方便地作为反共、反教会的杂志存在,1933年之后,是作为反纳粹的杂志存在。这些不成文的规则中,有些与克罗齐的性情极其合拍,其他当然不那么合拍。尽管他毫不懈怠地给意大利读者介绍新旧外国书刊,但他天然地挑选了那些最适合他保守趣味的作品。我们必须承认,在一种近乎垄断的形势下,这样的选择有不良影响,也由于任何对克罗齐的批评自动就变成了支持法西斯主义的环境,让形势甚至变得更加固化。1937年,当伟大的古典学者帕斯夸利就克罗齐有关希腊和拉丁作家的意见做了些本质上无关痛痒的评论时,我们知道这是帕斯夸利这位此前的反法西斯主义者要成为意大利科学院(*Accademico d'Italia*)成员而被迫付出的代价。^①

现在克罗齐呈现给读者的自由主义,是贡斯当、基佐和卡富尔(Cavour)的;他的经济思想从不曾超出德曼(Henri De Man);文艺上他甚至同情霍普金斯(G. M. Hopkins),而那已经是一个引人注目的发现。^②至于维特根斯坦、弗洛伊德、胡塞尔、新马克思主义和美国的社会学,我们却很少听闻,而我们即使听到,也并非鼓励。或许我们应当公正地对克罗齐补充说,那些年里主要负责《批评》这些主题的,是鲁杰罗,他兴趣的狭隘天下无双。甚至介绍给我们的当时的外国史学家,如今看来都非常古怪。费希尔(H. A. L. Fisher)已经过时的《欧洲史》,因为是在克罗齐的支持下翻译的,遭到了警察的查禁。在一个暴政和野蛮的时代,克罗齐把他自己看成一个特拉塞亚·派图斯(Thrasaea Paetus)或波伊修斯(Boethius)。他期待法西斯主义的终结,不是因为人的力量,而是因为神秘的天定命运。虽然法西斯主义者、更甚的是纳粹所做的一切,迫使他承认历史上的某些时期代表着真正的倒退,但他对世界超然的态度仍然如故。他的历史乃自由历史的观念本

^① G. Pasquali, "Croce e le letterature classiche", *Leonardo*, 8, 1937, pp. 45-50. 克罗齐的回应见 *Pagine sparse*, III, Naples, 1943, pp. 170-173。

^② 评 G. M. Hopkins, *Poesia antica e moderna*, 2nd ed., Bari, 1943, pp. 421-426(写于1936年)。

质上是命定论的：它取决于上帝。^①

因此，克罗齐无力指出一条脱离法西斯主义的道路，即使他能够指出来，墨索里尼也不会允许他开口。但是，克罗齐所讨论的自由观念并不仅仅是哲学，那是我们的父辈在历次革命和复兴运动(the Risorgimento)的战场上为他们自己争取的。克罗齐代表的，是对法西斯主义一以贯之的谴责，是对我们已经失去的东西不断的警醒，它们包括思想的自由与诚实，尤其是在宗教、社会问题与对外政策上，还有宽容、代表制政府、公正审判、尊重他国、也就是自尊。他为意大利文明呼吁，他的演说，因为他本可非常轻松地变成法西斯主义者，而更加动人。他是复兴运动信息的联接点。^②在纳粹的残忍与日俱增时，他的抗议也更加激进，他著名的嘲弄也更加尖锐。人们不会忘记他的评论：“雅利安人”一词陷入了危险，正变成低能儿的同义词。^③1925—1929年间克罗齐的重要性，本质上难以准确估计，但那些年里生活在意大利的人可能都会赞成这样的说法：克罗齐阻止了法西斯主义在那些有教养的意大利人眼里变成一种值得尊敬的意识形态。那些年里积极的反法西斯活动，与克罗齐的教导不可分割。

第二次世界大战并非意大利挑起，但事后看，约1940年，克罗齐

^① 甚至在1938年时(*La storia come pensiero e come azione*, pp. 47-49)，克罗齐的自由观念都是模糊的：自由既是普遍的，也是贵族的，独立于政治制度。请见E. Chichiarelli, “Il limite della mia lezione crociana”, *Riv. Studi Crociani*, 1, 1964, pp. 482-498个人有趣的回忆。对克罗齐自由主义最为重要的分析为N. Bobbio, *Politica e cultura*, Turin, 1955。也请见N. Valeri, *Da Giolitti a Mussolini*, Florence, 1956, pp. 197-212和E. Agazzi, “B. C. e l'avvento del fascismo”, *Riv. Storica del Socialismo*, 9, 1966, pp. 76-103。

^② 对1925—1940年间意大利在何种意义上和多大程度上存在“克罗齐派”，值得考察。当然，不仅随着年代而且随着地点的不同，形势会有所不同。都灵的克罗齐派不同于那不勒斯的。都灵两个年轻的克罗齐派金斯伯格(L. Ginzburg)和毛提诺(A. Mautino)因他们遗著的出版而清晰地表现出来，其中前一位成为纳粹—法西斯主义的牺牲品，死在了监狱中，见L. Ginzburg, *Scritti*, Turin, 1964，有波比诺(N. Bobbio)的导言；A. Mautino, *La formazione della filosofia politica di B.C., con uno studio sull'autore e la tradizione culturale torinese da Gobetti alla Resistenza di G. Solari*, 3rd ed., Bari, 1953。更一般的论述见G. Luti, *Cronache letterarie tra le due guerre, 1920-1940*, Bari, 1966。

^③ *Pagine sparse*, III, Naples, 1943, p. 138写道，“对于这种方法，‘印度—伊朗语’这个词旨在取其‘愚蠢’的含义”(per questa via, la parola “ario” finirà a prendere il significato d’imbecille”。克罗齐对被迫害的犹太人的帮助是无限的，他们中既有意大利人，也有外国人。参见E. Cione, *B. Croce e il pensiero contemporaneo*, Milan, 1963, pp. 121 and 578(该书第一版以《克罗齐》为名1944年在米兰出版。作者曾是克罗齐的学生，但现在对他极其敌视)。

肯定已经失去了他作为反法西斯知识分子道德领袖的地位。在阿巴格纳诺(N. Abbagnano)和班菲(A. Banfi)引导下,哲学家们如今转向了存在主义和现象学的事实,或许并不特别重要。意大利专业的哲学家们从不曾受到克罗齐太大的影响,但存在主义渗透到了年轻人中,影响了文艺的取向。甚至在克罗齐正统思想的传统领地即文艺批评与政治史学领域,人们也听到了新的声音。坚弗兰克·康蒂尼(Gianfranco Contini)转向了语言学和风格学分析,更重要的,是德利奥·坎蒂莫利转向了激进派。

随着战争的结束和言论自由的回归(那意味着思想可以在国际范围内自由流动),克罗齐的生活态度过时且反动的方面凸显了出来。1949年,葛兰西有关克罗齐的笔记在作者去世后出版,产生了葛兰西肯定无法预见、而且可能也不愿看到的结果:他对克罗齐态度尖锐、讽刺诗般的评论,即克罗齐的“无神论先生们”(*ateismo da signori*)和他的“世俗的罗马教廷”(*papato laico*),广泛流行,而葛兰西对自然科学、人类学甚至经济学本质上的漠视,本是克罗齐教诲的直接结果,却没有得到足够的注意。^①克罗齐晚年主要关注的是与共产主义斗争,从而把马克思与克罗齐之间的对立正式化了。克罗齐本人似乎鼓励他的学生卡洛·安东尼发表他本人哲学一个新的版本:在那里,辩证对立的原则——那是迄至当时克罗齐与马克思之间最为明显的联系——被小心剔除了。^②

355

让人惊奇的,并非克罗齐发现他本人与较他年轻50—60岁的人距离如此之远,而是他仍然保持与他们的联系,特别是通过他在那不勒斯建立的历史研究所。事实上,他对专业历史学家的影响仍比对文艺批评的影响强大。在克罗齐指引下,那不勒斯研究所的主任费代里科·沙博写出了战后最为重要的历史著作:1870年以来意大利对外政策史的导论。甚至更加让人吃惊的,是克罗齐发展了关于精神生活基

^① A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Turin, 1948 (这些笔记肯定写于约1932年), pp. 247, 250, 也请见他关于 *Gli intellettuali e la organizzazione della cultura*, Turin, 1949的笔记,在那里,有因得到克罗齐启发做出的典型判断,例如第140页写道,“马基雅维利的伟大之处,在于他将政治从道德之中分离了出来”(*la grandezza del Machiavelli consiste nell'aver distinto la politica dall'etica*)。

^② 请见C. Antoni, *Commento a Croce*, Venice, 1955, 那里作者把此前的文章汇集了起来。关于克罗齐对他的赞赏,请见该书序言。

本状况的思想,他称其为活力(vitalità),它让意大利的存在主义者产生了兴趣,并且为他此前对伦理学与经济学所做的区分引入了新的含义。^①当他87岁去世时,给人们留下的印象是他尚未说完自己希望说的话。

三

谁也无法预测克罗齐的哲学是否会成为未来哲学家的出发点。目前在意大利,它少有追随者,在国外,或许根本没有。在柯林伍德不幸早死前,他就已经不再是克罗齐的门徒了。在德国和奥地利,那些总在与克罗齐论战的人中,沃斯勒、梅涅克和朱利乌斯·冯·施罗泽尔(Julius von Schlosser),也没有继承者。^②人们可以理所当然地认为,即使学者们不喜欢克罗齐的思想,但会需要利用他搜集的事实。在未来一个长时期里,即使对那些不太关心哲学家克罗齐的学者而言,学者克罗齐仍是不可或缺的。在那不勒斯史、一般地在意大利文学和历史领域,或许还有美学理论史领域,克罗齐提供了丰富的指导。非常奇怪的是,谁也不曾尝试把克罗齐的历史著作置于近代史学史的背景中。人们轻松地指出,基佐的《欧洲文明史》(*Histoire de la civilisation en Europe*)乃《欧洲史》(*Storia d'Europa*)的样板;《巴洛克时代的意大利史》属于德国的文化史传统,但《那不勒斯王国史》和《意大利史》更难归类,很可能代表了对传统民族史最初的偏离。在意大利,所有这些著作肯定都是新的。它们产生了巨大的影响,波及德·桑克提斯和萨尔瓦托莱利(Salvatorelli)那样成熟的史学家,甚至在法西斯主义者

^① 见 *Filosofia e storiografia*, Bari, 1949, pp. 217-223 (1947) 以及 *Indagini su Hegel e schiariimenti filosofici*, Bari, 1952 全书, 尤其是第 29—45 页。关于存在主义者的批评,见 E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Milan, 1950。也请见 A. Bruno, *La crisi dell' idealismo nell' ultimo Croce*, Bari, 1964。

^② 那不勒斯的“克罗齐派”团体如今有了他们自己的杂志,即 *Rivista di Studi Crociani*, 1964 ff. 参见 G. Mastroianni, “La polemica sul C. negli studi contemporanei”, *Società*, 14, 1958, pp. 711-737。我不太确定 J. W. Meiland, *Scepticism and Historical Knowledge*, New York, 1965 是否可以被称为克罗齐学生的作品。关于克罗齐与梅涅克,见 W. Hofer, *Geschichtsschreibung und Weltanschauung*, Munich, 1950, pp. 389-403。关于克罗齐与柯林伍德,见 Croce, *Nuove pagine sparse*, I, Naples, 1948, pp. 25-39 (1946)。柯林伍德有关克罗齐的早期论文现汇集在 *Essays on the Philosophy of History*, Austin, Texas, 1965 中。

那里,都能赋予克罗齐以当代意大利最伟大史学家的地位。一切历史都是当代史,因此有关过去的著作,意在说明当今问题的观念;对政治与伦理学关系的重视;对知识精英——他们发现自己与统治者和大众都处在对立地位——的同情;所有这些一度是意大利历史写作的典范。即使当今,任何有关意大利史的争论,都注定要从考察克罗齐的论点开始。^①

但是,如果我们希望理解我们自己的时代,则我们肯定需要更清楚地理解作为整体的克罗齐哲学的意义。就分析和批评克罗齐思想具体的方面来说,例如他关于艺术的思想,他对政治的态度,他的历史概念,甚至他的宗教与自然观念,意大利的和国外的学者们已经做了大量良好的工作,但据我所知,只有斯图尔特·休斯曾尝试将克罗齐的总体哲学和他所谓“对1890—1930年间欧洲社会思想的重建”联系起来。在休斯的著作(《意识与社会》,1958年)中,克罗齐与从弗洛伊德到韦伯和柏格森等人并列,他的结论是:前者关于理性现实的概念并不充分。这一点足够正确。可是我在想,克罗齐对世界的态度中是否没有比较朴实无华的一面。

1900—1909年间,克罗齐创建的哲学体系本身,就已经自动把他置于欧洲科学的主流之外。据我所知,在弗洛伊德、韦伯和柏格森那里,这种事从不曾发生。由于把语言等同于诗歌,克罗齐失去了与现代语言学研究的接触,而且后来从不曾成功重新确立这种接触。^②由于否认了自然科学和数学乃真正知识的特征,他奇怪地支持了那些意大利人——他们误把马可尼当做了新的伽利略(Galileo Galilei),他是

^① 有关作为史学家的克罗齐最为重要的论文是F. Chabod, *Riv. Storica Ital.*, 64, 1952, pp. 473-530。参见R. R. Caponigri, *History and Liberty. the Historical Writings of B. Croce*, London, 1955; F. Gaeta, *Riv. Studi Crociani*, I, 1964, pp. 153-167; W. Mager, *Benedetto Croces literarisches und politisches Interesse an der Geschichte*, Graz, 1965。关于《意大利史》,见V. de Caprariis in F. Flora, ed., *B. C.*, quoted, pp. 291-301。关于沙博对克罗齐的解释,见G. Sasso, *Interpretazioni crociane* (论文集), Bari, 1965, pp. 221-304 (在其他方面也颇有趣)。现也请见E. Ragionieri, *Belfagor*, 21, 1966, pp. 125-149以及K. - E. Lönne, *B. C. als Kritiker seiner Zeit*, Tübingen, 1967。

^② 见克罗齐1941年刊于*Discorsi di varia filosofia*, I, Bari, 1945, pp. 235-250, 以及*Lettture di poeti*, Bari, 1950, pp. 247-258的文章。S. Cavaciuti, *La teoria linguistica di B. Croce*, Milan, 1959汇集了有用的史料。参见T. De Mauro, *Giorn. Crit. Della Filos. Ital. N. S.* 8, 1954, pp. 376-391, 以及*Introduzione alla semantica*, Bari, 2nd ed., 1966。但我特别希望提及科罗尼(本文就是献给他)的小书:*L'estetica di B. C.*, Milan, 1932。1944年,科罗尼死于法西斯之手。

一个良好的技师,但不是科学家。

克罗齐的精神世界限于文学(诗歌)和历史。现在我们可以看到,在他心目中,是什么将文学与历史如此紧密地联系了起来:两者都“表示”具体的事实,都“表达”具体的境况。在具体情形之上,克罗齐看到的只有神秘性,没有别的。克罗齐从不曾相信人类思想能够完全理解现实,对这一看法无论怎么强调都不过分。^①围绕着人类的都是谜,我们甚至无力把自己作为有个性的个体来讨论,因为每个人都有自己的命运。我们每个人在每个时刻都会发现,自己是“整体”的一部分,其位置我们无力改变。如果我们拥有观察过去的智慧,那我们可以理解当今的环境。但历史的智慧并非我们肯定能够得到的东西,它的来临是上帝的“恩典”。即使克罗齐认为,任何判断上的错误都源自道德上的缺陷,他的意思也不是说我们所有人适当的关心和注意就可以避免错误。他的意思毋宁是:如果上帝没有把我们安置在正确的思想框架中,则我们将永远不可能发现真理。没有任何东西是恶的,原因仅仅是我们没有办法判定什么是恶;如果我们真有办法,则我们就应该已经一劳永逸地解决这个宇宙的谜题了。据克罗齐的看法,路多维科·安多尼奥·穆拉托利及他散步时作为同伴带着的那个白痴,对宇宙的和谐来说,同样是必须的,因为我们不能赋予他们任何一个人不同的价值。^②无条件地接受已经存在的世界,也是克罗齐区分政治与道德的一个特点。如果上千年采人类的行为已经证明,他们在政治事务上与在私人事务上不同,那我们对此也无能为力。我们只能承认双重道德的存在:在政治上是马基雅维利主义者,在私人生活中履行康德式的职责。

恩典、上帝与谦逊并非克罗齐在修辞或比拟意义上使用的词语,

^① F. Flora, *Croce*, Milan, 1927, p. 129特别好地强调了这一点。克罗齐后来的著述根本不曾偏离这个基本立场。对克罗齐历史观念重要的分析著作有 P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milan, 1960, pp. 287-330。我基本赞同他的看法。不那么有回报的著述是 D. Faucci, *Storicismo e metafisica nel pensiero crociano*, Florence, 1950; F. Albergiani, *Lo storicismo di B. C.*, "Atti Accad. Palermo" 4, 13, 2, 1953; R. Raggiunti, *La conoscenza storica. Analisi della logica crociana*, Florence, 1955。在外国批评家中,只要提到两部经典之作就够了: M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge*, New York, 1938; H. - I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, 1954。

^② 这个例证是 Croce, *Frammenti di etica* 提供的, 载氏著 *Etica e politica*, Bari, 1931, p. 57。

它们准确地界定了他对生活的态度,即接受神秘性与弱点。^①我们必须阅读他的《实践哲学》,更应该阅读他的《伦理学拾零》(*Frammenti di etica*),那是他1915—1920年的关键年份里沉思的成果。对理解克罗齐的世界观来说,它们是基本文献。它们解释了克罗齐何以到约1906年——那相当晚了——才发现他能够不费力地接受黑格尔的观念:存在即合理,其结果是恶甚至都不存在。根据克罗齐的解释,“现实实证主义”(*la positività del reale*)意味着你我都必须接受被给予的现实,尽我们所能,且永不对终极意义提出怀疑。

无论我们如何解释那个词,个人化的上帝都被排除在这个世界之外。神秘所以是绝对的神秘,正因为在它的背后,根本没有个人化的上帝。那些把克罗齐的著作放到《禁书目录》(*Index librorum prohibitorum*)中的人,非常清楚地知道他们在做什么。但我们很可能会上问,对人在世界上的处境的这种解释,是否就不代表,至少是部分地不代表一种天主教教育现代化的、无神论的版本,那是克罗齐曾经接受的教育。我并不是说1966年的天主教,甚至不是帕德莱·杰梅利(Padre Gemelli)——一位医生和实验心理学家——1922年左右在米兰天主教大学建立的“研究理性”(*ratio studiorum*)。在《近期论文》(*Contributo alla critica di me stesso*)中,克罗齐简略但富有见解地描述了他作为儿童被送到寄宿学校里接受的教育,“天主教的寄宿学校实际上并不虚伪,反而是诚实的道德和宗教教育机构,在那里,没有迷信,也没有宗教狂热”(*collegio cattolico, non gesuitico in verità, anzi di onesta educazione morale e religiosa senza superstizione e senza fanatismi*)。对于那种教育,他心存感激。克罗齐1942年的文章《为什么我们不能不说我们是基督徒》(*Perchè non possiamo non dirci cristiani*)毫无新意。^②将其解释为皈依的迹象是愚蠢的,但将其作为自由党与基

^① 例如,他致沃斯勒的书信把战争视为“神圣活动”(*azione divina*)可谓典型,请见 *Carteggio Croce - Vossler*, pp. 206-207, 那里写道,“正如你知道的一样,国家之间的冲突,即战争,是神圣的行为。作为个体的我们应该接受并服从它们。不过,所服从的应该是我们的实践,而非那些理论活动”(*come sai bene, le lotte degli Stati, le guerre, sono azioni divine. Noi, individui, dobbiamo accettarle e sottometterci. Ma sottomettere la nostra attività pratica e non quella teoretica*) (1919年)。

^② 重刊于 *Discorsi di varia filosofia*, I, Bari, 1945, pp. 11-23。参见 *La religione di B. Croce*, Bari, 1964; A. Bausola, *Etica e politica nel pensiero di B. C.*, Milan, 1966。

基督教民主党结盟的政治纲领以对抗共产党，也缺乏想象力。该文使用的语言，是克罗齐在《伦理学拾零》中反复使用过的，“如果你们希望有坚定的信仰，就会获得坚定的信仰”(*Siate di buona fede e otterrete la fede buona*)。这或许也解释了为什么克罗齐偏爱维科而非任何其他哲学家的原因。它不仅仅是地方性忠诚感(Lokalpatriotismus)。维科把上帝置于其历史解释的中心，但很少提到耶稣基督或复活。

克罗齐哲学中的神秘和超然在他个人谦逊与谨慎的纪律、对道德弱点的畏惧中，得到了良好的反映。“教会把错误视为邪恶意愿的挑唆，并不是没有道理”(*Non a torto la Chiesa considera l'errore quale suggestione della volontà cattiva*)。^①不过，同样的态度，让他对避免暴力、惩罚、经济不平等和肉体痛苦的可能性，也不抱任何幻想。对他来说，世界并非人类可以掌控的。

我不清楚克罗齐个人是否对已排除任何终极真理以及决定性改变人类条件的理论满意：他歌德式的平静，是以苛刻的纪律为代价取得的。他也不喜欢探寻个人问题。但他很清楚地认识到，他的同时代人不会是他那样的歌德式性格，对待他们时，他既严厉又同情，既有纯粹的游戏，也有好奇；既居高临下，也全心全意地团结。这让他富有魅力，也让他个人充满神秘。^②

^① “L'indole immorale dell'errore e la critica scientifica e letteraria”，1906, *Cultura e vita morale*, 3rd ed., Naples, 1955, pp. 88-94, 引自第89页。克罗齐活着时就对他之前(1909年)在*Filosofia della pratica*, 3rd ed., Bari, 1923, p. 43对宗教裁判所的赞美表示后悔了。

^② 在受百年诞辰启发出版的无数著述中，请注意 *Terzo Programma*, 2, 1966, pp. 1-130 (多位作者); E. Paratore, *Il Croce e le lettere classiche*, Rome, 1967; G. Contini, “L'influenza culturale di B. Croce”, *L'Approdo Letterario*, 12, 1966, pp. 3-32; V. E. Alfieri, *Pedagogia crociana*, Naples, 1967; U. Benedetti, *Benedetto Croce e il Fascismo*, Rome, 1967; G. Sasso, *La Cultura*, 5, 1967, pp. 44-69。首要的请见 V. Stella, *Giornale di metafisica*, 22, 1967, pp. 643-711 的概论。

—

我确实再度讨论过历史主义。1974年6月10—12日,我出席了一次有关历史主义的会议,它由《历史与理论》的编辑们组织,在伦敦瓦尔堡学院召开。会议论文质量上乘,讨论的水平非常高。但当我会后尝试把会上所学的拿来为我所用时,我发现自己在为未来的一次会议写一篇导论性文章,在那里,出席者也许会友好到愿意讨论我希望再度确认或反驳的相当过时的观点。由于在没有按自己的愿望举办研讨会的情况下,有某些可说的东西,我就把拙文发表出来,算是少造成些害处罢。^①

*原载 *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N. R. 37, 3, 1974*, pp. 3-70。

① 伊格斯(G. G. Iggers)刊于《观念史辞典》(第2卷,纽约1973年版第457—464页)中的优秀文章《历史主义》提供了有关德国、意大利和美国的基本书目,但对法国的贡献论述不足(甚至马鲁和阿隆都未被包括在内)。感谢伊格斯和冯·莫特克(K. von Moltke),我们拥有了一部兰克的《历史学的理论与实践》有用的导言(Indianapolis, 1973)。下述书目或许可以作为其他观点的导言:J. W. Meiland, *Scepticism and Historical Knowledge*, New York, 1965(主要论克罗齐、奥克肖特[Oakeshott]和柯林伍德);Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, München, 1965(主要论德国历史主义的学术传统);M. Jay, *The Dialectical Imagination*, Boston, 1973(论法兰克福学派);P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1971(论“年鉴”传统)。我们也不应忘记H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, New York, 1958 和 A. Heuss, *Verlust der Geschichte*, Göttingen, 1959。关于意大利最近的发展(其中坎蒂莫利发挥了核心作用,参见其去世后出版的文集*Storici e Storia*, Torino, 1971),N. Badaloni, *Marxismo come Storicismo*, Milano, 1962可以作为起点。F. H. Bradley, *The Presuppositions of Critical History* (1874)现在应当阅读鲁宾诺夫(L. Rubinoff)的版本(芝加哥1968年版)。伯林的论文《历史必然性》(1953年)被收入了《自由四论》(牛津1969年版)。新的文献载 *Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit*, I, 1974。

二

366

虽然宣称历史学家们总是从事实开始属于老生常谈,但我不清楚我是否可以说别的。一个历史学家可能只是简单记录一个存在的事实,例如某个事件的年代,或者提出有关那个事实的问题,碰巧那个问题可能让他很快在事实与证据之间做出区别。我们非常难于确定历史学家最为关心的是哪类事实,同样困难的,是确定在这些事实中历史学家关注的是什么。但从我们尊敬的史学家——从希罗多德和修昔底德到爱德华·迈耶和马克·布洛赫——判断,四个特征似乎可以概括历史学家的工作。第一,对人类过去行为的一般兴趣;第二,发现关于人类过去新的事实的乐趣;第三,我们拥有的关于人类过去的资料带出问题的意识,这些问题会影响到资料本身的可信度,因此也就影响到过去的本质;第四,努力理解经过挑选的有关人类过去的事,也就是说,解释并评价它们。

所有史学家都是人类过去事实的搜集者。搜集这些事实是如此重要,以至于有专业的机构从事这项工作,如博古馆、档案馆和考古探索。不过它们虽然强调历史研究发现事实的一面,但这些机构的存在仅仅是因为它们关系到历史研究的其他方面,也就是,选择证据,解释并评价从挑选的证据中浮现出来的事实。

我们所说的“历史主义”是从这种选择、解释和评价过程中产生的情形。更准确地说,历史主义就是认识到,我们每个人都是从我们自己在历史上所处的不断变化的形势所确定、至少是所制约的角度,来观察过去的事件。在解释历史主义何以在20世纪初居然变成了一个尖锐问题时,阿隆(Raymond Aron)等人提出了很好的理由。但问题的根源在于,在19世纪,历史解释被扩展到了人类生活的各个方面(事实上是宇宙自身)。

历史主义并不是一个让人愉快的主张,因为它暗示存在相对主义的危险。它倾向于削弱历史学家的自信。确实,在19世纪的史学家中,兰克被视为历史主义的“祖先”(Altvater),但他活得非常自在。在将具体的事——因发掘档案而揭露的事——与普世历史进程联系起来时,他似乎并未感到困难。但我们怀疑兰克在自信上玩了些把

戏。如果上帝存在于具体事实中,那我们为什么要关心普世史?如果上帝不存在于具体事实中,那他又怎能存在于普世历史中?

用我们更加平实的术语表示,是存在一个类别问题:事件必须根据类别来分类、建立联系、解释和判断,但问题因为分类者即史学家不断变化的经历而变得复杂起来,因为他本人就处在历史之中。这并不表示要接受海登·怀特(Hayden White)在其近著《元史学》(1973年版)中非常尖锐地提出来的观点,即兰克或其他任何一个史学家,都是根据修辞问题对事实进行分类的。修辞提出的并非对真相的探寻,而这却是兰克及其继承人所孜孜以求的,并至今仍在烦扰我们。最为重要的是,修辞并不包含探究真理的方法,而探求真理的方法是史学家们急于发明的。问题毋宁是:在发现事实并把它们纳入一个框架之中,以便我们理解且评价它们时,如果我们本人就是我们正企图理解的历史进程的一部分,那相对于这样的任务,我们到底处在怎样的地位。

如果历史写作暗示我们根据某种标准选择事实,或者说我们根据某些兴趣发现新的事实,则这些标准和兴趣已经暗示对普遍性与概括的选择,据此我们对事实进行分类与理解。除非我们把事实与一般的类别和价值联系起来,否则我们无法理解和评价事实,但除非我们心里已经有了某种我们据以提及事实的价值或者一般类别,否则我们就不能开始选择(或发现)事实。

选择关于封建主义历史的事实,意味着我们已经有了某种封建主义是什么的观念。事实只有在成为某种情形或某个过程的一个部分的时候,才会有意义,但对事实的选择取决于我们开始就设想的情形(称为假设或模式或理想类型)。此外,考虑到某种情形或过程而赋予某些事实以重要性,相当于赋予这些事实以价值了。历史学总是对事实的选择,然后把它们放进看起来值得研究的静态或动态的情形之中。

对历史研究的这种概括性特征,既可以做乐观主义的解释,也可以做悲观主义的解释。悲观主义的解释,是历史写作乃为了人们在选择事实之前就设想的一种情形去选择事实,因此我们会发现我们希望发现的东西,因为我们最初的假设、模式或观念将决定我们对需要研究的事实的选择。进一步的考虑可能会再额外添加一点悲观主义的成分,这种考虑是,在我们开始研究与我们结束研究的两个时刻之间,

我们自己会被改变,因此受到不同兴趣或者假设的引导。但是,悲观的解释依赖于最初有任何假设都是武断的和不能证伪的这样一种预设,而这份额外添加的悲观主义,反过来依赖于更进一步的假设,即由于历史的变化,人类的思想不可能保持一致。我们已经强调过,历史学家要搜集事实,他最初的假设或模式是根据摆在他面前的事实提出的,目的是基于更多的事实,对模式或假设进行测试。如果我提出了一个关于封建主义的暂时假设或模式,那是因为我了解某些与封建秩序有关的事实。

368

随着我的研究的推进,我期待修正我最初的假设或模式。事实上,对事实的选择会持续不断地因为研究本身的需要而得到调整。暂时抛开事实和证据之间的关系问题不论,则历史研究受到由证据指示的事实的控制。就证据展现事实而论,事实就是事实,历史职业的典型特点是尊重事实。悲观主义低估了史学家们服从的纪律。

即使如此,仍有两种出错的可能。一种是可以避免的无知或者错误,另一种是无法避免的无知。也许因为我语言知识的错误,造成我误释文献,但我也可能因为在研究文献时,对它的某些背景尚不了解而误释它。无论哪种情况,我都表现得不仅是可能变化的,而且可能是错误的,而且我的可变化和我犯错误的可能似乎存在关系,虽然这种关系既不清晰,可能也不必然。由于我们是凡人且会出错,从不断变换的角度去研究变化就足够了,我们永远无法自吹绝对肯定。即使我们既不易变也不会出错,我们可能仍会对变化感兴趣,如同古代的神据称曾与不断变换的人类产生关系一样(那让他们免于无聊)。但那会是一种不同的兴趣,可以设想方法会不同。

我们所以研究变化,是因为我们是可变的。我们称为记忆的东西,让我们对变化会有亲身经历。因为变化,我们关于变化的知识从来就不可能是终极的:不可预料的情况无法穷尽。但我们有关变化的知识是足够真实的。至少我们知道我们正在谈论什么。我们关于变化的知识,因为我们不断改变的经历而变得既可能,又受到它的限定。我们所能做的,就是提出适合我们的模式或假设的事实,或者符合事实的假设与模式。我们很快会从同行(或从我们不断变易的自我)那里了解到,那宣称的事实是否不存在;或者即使事实存在,是否

可以用不同的假设和模式加以解释。

不能指望结构主义会把我们从历史主义的这个困境中解救出去。结构主义明确地提醒我们说,共时性理解甚至比历时性的历史写作更加必要,有它自己的假设前提和规则。仔细思考一下,这或许并不是那么富有革命性的提示。“祖先”蒙森应当足以警醒我们:“祖先”兰克的历时性历史根本就不能宣称是唯我独尊的,《罗马公法》本质上是一部共时性历史的杰作。布克哈特在历时性与共时性历史之间摇摆。如果更仔细地观察,人们或许甚至可以发现,最近120年来(从甫斯泰尔·德·库朗日到赫伊津加[J. Huizinga]和布洛赫),最为重要的文化史和社会史著作更多的是共时性的而非历时性的,也就是说,它们的基础是原型或曰理想类型。结构主义肯定揭示了我们的人性中更深刻也更持久的因素。它教导我们在历时性和共时性的时间序列中去寻求新的关系。但变化着的现实乃确定不移的事实,那是无法清除的。作为历史学家的我们,未来也许不得不研究眼下很难想象的长时段变化。但我预见不到历史成为一门关于永恒的科学的情形。

369

三

除了从不断变化的角度研究变化外,我们不可能做得更好,因此研究好变化是有意义的。但做好的决心取决于超认知的因素:那种值得做好的信念。如果我们从不可能对事实绝对确定,那对我们进行努力的目的,至少应该绝对确定。

如今这一点成为了一个麻烦的要求。如果我们感到善是一种由历史限定的价值,那写作一个善人的传记,有什么意义?如果自由是暂时的价值,那研究自由的现象学,有什么意义?

我们可以轻松地反驳道,我们的道德良心与现在讨论的事实毫无关系。如果我们研究议会制度,则(这个反对意见暗示)我们必须了解它如何工作,而不是它们是否是我们认为它们应该是的样子。要说有什么区别的话,则某种类型的议会是否可取,就是另一个问题。但这种反对忽略了下述可能性,即我们作为出发点的模式和经过修正后我们最终回到的模式,将是一个道德上可取的模式:即善人,好的制度或

好的社会。我们会排除有道德色彩的模式吗？

我们会有大量的东西要排除。今天那些关心妇女、儿童、奴隶和有色人种地位的研究者们会受到影响。确实，他们或许并不是在寻找良好的社会，而是从一个糟糕的社会——它剥削妇女、侮辱奴隶——中寻找一个较好社会的兴起。但道德良心要求历史学家以较好社会为目标从事研究，它必须能够抵制下述说法：它的价值，如同一个无情的成年白人男性奴隶主一样，必然也受到历史的制约。

370

我相信，真正的答案存在于一个悖论之中。要么我们拥有独立于历史的宗教或道德信仰，那会让我们对历史事件做出裁决，要么我们必须放弃道德判断。因为正是历史告诉了我们人类曾经拥有那么多的道德法则，我们才无法从历史中获得道德判断。即使通过研究历史来改造历史的观念，也暗示超历史的信仰。

剔除了道德判断的历史写作会是什么样子，对此我难以猜想，因为我尚未看到。可是，也不敢保证能先入为主地排除下述可能性，即纯粹因为智力的好奇或对技术成就的兴趣而对史学产生兴趣，同时却对道德价值漠不关心。

四

无论如何，从这种悖论中做出我的选择，即面对历史时，决定利用我的价值判断作为自由的一个象征后，我倾向于关注历史主义时代历史研究的技能与实际的趋势。

这里只要像马鲁那样，强调在有关历史主义讨论的黄金时代（如特勒尔奇[E. Troeltsch]本人和亨泽[O. Hintze]）最易被人们遗忘的方面，即存在于（作为历史学家的）我们与事实之间的是证据，就足够了。我们可以设想一些不明确的案例：其中史学家们能够直接观察事实。一个当代的记者可以写下他已经看到的东西；一个考古学家可以考察一座他亲自发现和发掘的、保存完好的被掩埋的城市。在两个案例中，都会存在作者的记忆或笔记是否可靠的问题，但他的证据和事实实际上重合的。可是，大多数史学家研究的对象是过去的遗存，即书面或口传形式的叙述、文献、他人发现的物质遗存等等。史学家

需要解释证据以确定事实,一般还要考虑此前的解释。所有这些都暗示,他不仅是从他个人(和不断变化的角度)写作历史,而且要考虑过去的见证人与解释者的观点。此外,他必须评价他的证据的价值,且不能纯粹从可靠性角度去看,而要从他希望解决的问题的相关性的角度去看。他可能发现,大量证据与他无关或者是表面的。但更经常的情况(特别是如果他是一个研究古代或中世纪的史学家时),是他会发现证据不充分。虽然每一件证据本身都是一个事实,但那并不一定是我们需要的事实。我们都知道,对一个史学家来说属于伪造的无用史料,对另一个来说则会成为思想潮流的杰出证据。一个史学家会利用他大部分的时间确立他面前的证据与他心目中的模式或假设之间的正确关系。甚至在遗存就是他希望研究的事实的一个片段(一份不完整的文献,一座城市的遗迹)时,也仍然存在这样的基本问题:已经消失的和幸存的之间的关系如何?因此,历史学家对历史中他本人必然的处境关注的程度,会小于他对证据的历史处境,包括对之前的史学家的处境的关注程度。

评价证据与事件之间的关系时遭遇的许多困难,已经成为常规,因此较之18世纪或19世纪初,不需要那么多的注意。但当新类型的证据出现时,这些困难再度增强。例如,心理分析或心理史是历史研究中的新来者,因此提出了尖锐的问题。很少有人怀疑,心理分析扩展到非常态的和活着的人之外的领域时,它已经被证明有合理性。它作为历史研究一种工具的权利,已经得到宣布(例如韦勒[H. U. Wehler]在《历史杂志》[Historische Zeitschrift]第208卷[1969年]第529—554页的文章和马兹利西[B. Mazlish]在《皇家历史学会会刊》1971年第5卷第21期第79—100页的文章)。但是,心理史能够提供的证据的性质,对我来说并不非常清楚。如果我们讨论的是恺撒时代,我们可以合理地对恺撒和西塞罗进行心理分析,因为我们拥有关于他们的文献(虽然也会产生困难),但那就足够了吗?我们应当了解在他们的朋友和敌人,甚至对手的军队的潜意识中发生的事情。我不能想象会有任何意见先入为主地反对把潜意识纳入历史主义的问题之中。心理分析师不断变换的角度,会和其他历史观察者不断变换的角度平起平坐。不过像历史专业中的任何其他人一样,心理分析史家也必须证

明他使用的证据的合理性。

史学史中有趣的问题之一,是取消对研究的限制后,并不必然让研究变得更容易。我们已经看到,对于有关《圣经》历史研究的成果,神学家们越来越不关心,他们已经找到了其他认识上帝的方式。史学家最初的反应是欢欣鼓舞。在这样的环境中,《圣经》批评(和教父学研究)繁荣着,历史学家的宗教信仰很大程度上与他的表现变得无关。但是,如今我们开始怀疑,由于与神学不再相关,《圣经》批评有变得与其他所有一切也都不相关,至少无关痛痒的危险。称《圣经》为历史文献,等于忘记了《圣经》曾经不止是一种活生生的信仰的基础这个事实。

在另一个(或许是较低的)层面上,民族国家史作为一个有意义的观念的消失,让史学家尴尬。我们意大利人长期以来一直在问意大利史是什么。但令人几近震惊的是,在面对伊诺第最近出版的《意大利史》前3卷时,我们不得不承认,我们并不理解把所有这些有趣(常常是令人钦佩)的论文汇集在这样的标题之下原因。有些章节似乎是欧洲文化史的片段,部分则像是天主教会史的片段,还有些是对地方社会等的描述。与这里相关的,是民族国家的概念作为历史研究的基本单位几近消失后,人们考虑事件的立场成倍地增加,而过去它们本来都被作为民族史的片段对待。

在这种环境中,传记稳步地日益成为历史研究的中心,就不会让人惊奇了。当任何类型的政治与社会史因历史主义的要求而变得更加复杂时,传记仍是某种相对简单的东西。一个具体的人有清晰的轮廓,重要关系的数量有限,哪怕是他进行心理分析,也有公认的方法。在界定明晰的范围内,传记可以提出任何类别的问题;如果局限于个人,则政治史、经济史、宗教史和艺术史都会变得更加轻松;甚至生物学因素都可以利用可控话语加以考察。观察这种发展将颇为有趣,它至少部分反映了在历史主义时代历史学家的厌倦。

历史主义必然的结果,就是史学史的模式成为了下述意识的表达,即历史问题有它们自己的历史。可是,由此产生的书籍,其唯一意图就是证明所有的史学家,所有历史问题,都受到了历史条件的制约,再附上下述老生常谈:哪怕是史学史家的这类判断,也是由历史条件

决定的。

在我看来，这种纯粹相对主义的表达无法成立。史学的历史，犹如任何其他历史研究一样，有区分真理与谬误的意图。作为思想史的一个类型，它意在考察一个史学家的成就；它需要区分对历史问题缺乏说服力的解答与值得重申与发展的解答（即假设、模式、理想类型）。要写出一部批判性的史学史，我们必须既了解我们研究的作者们，还要了解他们研究过的历史材料。

索 引

(数字为原书页码、本书边码)

- Abbagnano, N., 阿巴格纳诺, 354
- Abraham, 亚伯拉罕, 20-21
- Accame, S., 阿兴麦, 185-6
- Achikar, 亚希卡, 26
- Acta Sanctorum*,《圣徒行传》, 277-8
- Acton, Lord, 阿克顿勋爵, 1
- Adam of Bremen, 布雷默的亚当, 117
- Adrastia, 阿德拉斯提亚, 134
- Aemilius, P., 埃米利乌斯, 90
- Aeneas, 埃涅阿斯, 102, 233, 267-8
- Aeschylus, 埃斯库罗斯, 9-10, 25, 26, 174, 185-6, 313-14
- Aetzelius, J. O., 埃特泽利乌斯, 89
- Agatharchides, 阿加塔奇德斯, 12, 141, 168
- Agathias, 阿加提亚斯, 80-81
- Agathocles of Syracuse, 叙拉古的阿加托克莱斯, 38-9, 47-8, 52-3
- Agis, 阿吉斯, 173
- Agliardi, C., 阿格利亚蒂, 84
- Agnellus of Ravenna, 拉文纳的阿格奈鲁斯, 284
- Agostino, A. (Augustinus), 阿格斯提诺(奥古斯提努斯), 90
- Agricola, Rudolphus, 阿格利科拉, 鲁道夫, 88, 97
- Ahasuerus (Xerxes), 亚哈随鲁(薛西斯),
- 28
- Ajello, R., 268-9 安杰洛
- Alamos de Barrientos, B., 阿拉摩斯·德巴里恩托斯, 211, 213, 226
- Alarich, 阿拉里克, 148-9
- Alba, Duke of, 阿尔巴公爵, 206, 222-3
- Alciato, A., 阿尔奇亚托, 213-14, 225
- Alexander the Great, 亚历山大大帝, 19, 46, 51-2, 163, 307-11
- Alföldi, A., 阿尔弗尔迪, 100-105, 133
- Al-Tabari, 阿尔塔巴里, 166
- Amasaeus, R., 阿马赛乌斯, 80
- Ambrose, Saint, 圣安布罗斯, 113, 127, 134
- Amelesagoras, 阿麦莱萨戈拉斯, 170
- Amelot de la Houssaie, A. N., 阿梅洛·德拉何塞, 211
- Amendola, G., 阿门多拉, 340
- Ammianus Marcellinus, 安米亚努斯·马凯利努斯, 79, 108, 115, 120, 122-4, 127-40, 145, 147-8, 162, 165
- Ammirato, Scipione, 阿米拉托, 斯奇皮奥, 211-13, 217, 227
- Anaxagoras, 阿那克萨戈拉, 187
- Andromachus, father of Timaeus, 安德罗马库斯, 蒂麦乌斯之父, 38-9, 47, 63
- Anna Comnena, 安娜·科穆宁, 81

- Annales* (periodical), 《年鉴》(期刊), 5, 331, 373
- Annales Maximi*, 《大祭司年代记》, 171
- Anonymus Valesianus*, 《佚名的瓦莱西亚努斯》, 114
- Antigonus Gonatas, 安提戈努斯·戈那塔斯, 42-5, 48
- Antigonus Monophthalmus, 独眼安提戈努斯, 41
- Antipater, archon of Athens, 安提帕特, 雅典执政官, 43, 62
- Antipater, Macedonian general, 安提帕特, 马其顿将军, 37
- Antisthenes, 安提斯泰奈斯, 18
- Antoni, C., 安东尼, 4, 355
- Antoninus, 安托尼努斯, 149
- Apollonius Rhodius, 罗德斯的阿波罗尼乌斯, 186, 308
- Apollonius of Tyana, 图安那的阿波罗尼乌斯, 118, 144, 149
- Appian, 阿庇安, 168
- Apuleius, 阿普雷乌斯, 136
- Arbois de Jubainville, H. d', 阿波伊·德朱班维尔, 330-31
- Archesilaus, 阿凯西劳斯, 45-6
- Ardigò, R., 阿狄戈, 351
- Arias Montano, B., 阿利亚斯·蒙塔诺, 211, 226
- Aristides, 阿利斯提德, 83
- Aristippus, 阿利斯提普斯, 194
- Aristophanes, 阿里斯托芬, 237, 313-14
- Aristotle, 亚里士多德, 19, 50, 89, 172, 173, 187, 208-9, 325
- Bruni and, 布鲁尼与~, 85
- Timaeus and, 蒂麦乌斯与~, 39-40, 46, 48
- Pseudo-, 伪~, 143, 172
- Aristoxenus, 阿利斯托克塞诺斯, 172, 237
- Arius, 阿利乌斯, 153
- Aron, R., 阿隆, 366
- Ascham, R., 安沙姆, 91
- Asellio, Sempronius, 阿塞利奥, 森普罗尼乌斯, 79
- Asoka, 阿育王, 19
- Atalanta, 阿特兰塔, 269
- Athanasius, 亚大纳西, 108, 118-19, 285
- Athenaeus, Antonius, 阿特奈乌斯, 82
- Athias, Giuseppe, 阿提亚斯, 居塞佩, 258-9
- Athias, Joseph ben Abraham, 阿提亚斯, 约瑟·本·亚伯拉罕, 259
- Atilius, P., 阿提利乌斯, 249
- Atossa, 阿托萨, 26, 30
- Attalus I of Pergamum, 帕加马的阿塔鲁斯一世, 45
- Auerbach, E., 奥尔巴赫, 137
- Augustine, Saint, 圣奥古斯丁, 120, 123-4, 127, 184-5, 199-200
editions of, ~著作的版本, 278, 285
- Augustinus, 奥古斯提努斯, 见 Agostino, A.阿格斯提诺
- Augustus, 奥古斯都, 16, 144
- Aulius, D., 奥利西奥, 255
- Aulus Peucestius, 奥鲁斯·佩乌凯斯提乌斯, 52
- Aulus Vibenna, 奥鲁斯·维本纳, 102
- Aurelius, Marcus, 奥莱利乌斯, 马尔库斯, 134
- Aurelius Victor, 奥莱利乌斯·维克托, 108, 120-21, 123, 131, 132
- Averani, B., 阿维拉尼, 271

- Bacchini, B., 巴奇尼, 282-6, 289-91
- Bachofen, J. J., 巴霍芬, 247, 337
- Bacon, F., 培根, 214, 258-9
- Badaloni, N., 巴达罗尼, 269-70
- Balázs, E., 巴拉兹, 166
- Balduinus, F., 巴尔杜努斯, 91, 213, 232, 243-4
- Ballerini, G., 巴莱利尼, 283, 289
- Ballerini, P., 巴莱利尼, 283, 289
- Balsamone, G., 巴萨摩尼, 89
- Baluze, E., 巴鲁泽, 278
- Banduri, A., 班杜利, 286
- Banfi, A., 班菲, 354
- Barbarigo, G., 巴巴利戈, 280
- Barbaro, F., 巴尔巴罗, 83
- Barlaam and Ioasaph*, 《巴兰与约沙法》, 19
- Baron, H., 巴伦, 83, 87
- Baronius, C., 巴罗尼乌斯, 117
- Barr, J., 巴尔, 3, 184, 197-8, 204
- Barrès, M., 巴莱斯, 349
- Barth, K., 巴斯, 181
- Basilius, 巴西琉斯, 85-6
- Bauer, B., 鲍尔, 315
- Baumgarten, A. G., 鲍姆加登, 345
- Baur, F. C., 鲍尔, 145, 315-16, 318
- Bayle, P., 培尔, 233
- Bayley, C. C., 贝利, 83
- Baynes, N. H., 巴恩斯, 133, 205
- Beaufort, L. de, 德博弗尔, 234
- Becker, W., 贝克, 337
- Bede, 比德, 117
- Beloch, K. J., 贝洛赫, 298, 319
- Benardete, S., 贝纳多特, 141
- Bendemann, E., 本德曼, 313, 317-18
- Bergson, H., 柏格森, 181, 356
- Berkeley, G., 贝克莱, 254
- Berlin, I., 伯林, 5, 272
- Bernard, Saint, 圣伯尔纳, 279
- Bernhardy, G., 伯恩哈迪, 316-17
- Beroaldo, F., 贝罗阿尔杜斯, 221
- Bessarion, Cardinal, 贝萨利翁, 82, 86
- Bianchini, F., 比安奇尼, 282-5, 289, 291
- Bianchini, G., 比安奇尼, 282-5
- Bickerman, E., 比克曼, 31, 319
- Bignon, J.-P. Du, 杜比农, 271
- Billanovich, G., 比拉诺维奇, 81
- Bloch, M., 布洛赫, 4, 331, 369
- Boccalini, T., 波卡利尼, 211
- Bochart, S., 博沙尔, 233, 259-60, 267
- Bodin, J., 博丹, 76, 91, 93, 206, 213-14
- Boeckh, A., 博克, 299-300, 302, 305, 309, 325
- Boer, W. den, 登波尔, 245
- Boman, T., 鲍曼, 180-82, 186, 197
- Bonusus, 波诺苏斯, 146
- Borgese, G. A., 博吉西, 348-50
- Bosanquet, B., 鲍桑葵, 1
- Botero, G., 波特若, 217-18
- Bottai, G., 波泰, 340
- Bouché-Leclercq, A., 布什-勒克莱尔, 311
- Boulainvilliers, H. de, 德布兰维利耶, 330
- Boulanger, A., 布朗热, 326
- Branca, V., 布兰卡, 88
- Bravo, B., 布拉沃, 321
- Bremond, H., 布雷蒙, 4
- Brenkmann, H., 布林克曼, 288-9
- Brown, T. S., 布朗, 58-9
- Bruni, Leonardo, 布鲁尼, 列奥纳多, 17

- and Aristotle, ~与亚里士多德, 85
 and Polybius, ~与波利比乌斯, 76,
 82-8, 94
- Brutus, Marcus, 布鲁图斯, 马尔库斯,
 80, 91
- Bryce, J., 布赖斯, 1
- Buddha, 佛陀, 9-10, 18-22
- Budé, G., 比代, 206, 226
- Bultmann, R., 布特曼, 180-81
- Burckhardt, J., 布克哈特, 3, 295-305,
 368
- Burdach, K., 布尔达赫, 3
- Burghley, Lord, 布格勒勋爵, 215
- Burke, E., 柏克, 2
- Burnet, J., 伯奈特, 1
- Burnouf, E. L., 比尔诺夫, 333, 345
- Bury, J. B., 伯里, 1-2
- Busolt, G., 布索尔特, 325
- Butler, E. M., 巴特勒, 4
- Butterfield, H., 巴特菲尔德, 4
- Caecilius, Statius, 凯奇利乌斯, 斯塔提乌斯, 13
- Caecilius of Calacte, 卡拉克特的凯奇利乌斯, 109
- Caesar, Julius, 凯撒, 15, 222
- Callias of Syracuse, 叙拉古的卡利亚斯,
 53
- Callimachus, 卡利马库斯, 57, 66, 239,
 249, 308
- Callisthenes, 卡利斯泰奈斯, 39, 46, 174
- Camden, W., 卡麦登, 93
- Camerarius, J., 卡麦拉利乌斯, 89, 222
- Cameron, A., 卡梅伦, 132
- Camillus, 卡米鲁斯, 167, 239
- Canonherius, P. A., 卡农赫利乌斯, 211
- Cantimori, D., 坎蒂莫利, 4, 354
- Capasso, B., 卡帕索, 347
- Capei, P., 卡佩, 271
- Carducci, G., 卡尔杜奇, 348
- Carlo Emanuele I, Duke of Savoy, 卡洛·埃曼努埃尔一世, 萨伏依公爵, 215, 217
- Carlyle, A. J., 卡莱尔, 1-2
- Carlyle, R. W., 卡莱尔, 1
- Carmen Nelei*, 《奈琉斯颂歌》, 243
- Carmen Priami*, 《普利亚姆斯颂歌》, 238-9, 243
- Carmen Saliare*, 《萨利祭司颂歌》, 263
- Casaubon, I., 卡索邦, 81, 83, 86, 90, 93-5
- Cassander, 卡桑德, 37, 41
- Cassiodorus, 卡西奥多鲁斯, 117, 122, 190
- Cassirer, E., 卡西尔, 3
- Castor and Pollux, 卡斯托尔和波鲁克斯, 239-40
- Castor of Rhodes, 罗德斯的卡斯托尔, 111
- Catherine de' Medici, 凯瑟琳·德·美第奇, 215
- Cato the Elder, 老加图, 13, 14, 67, 74, 79, 103, 167, 169
- and 'carmina', ~与“颂歌”, 234, 236-7, 246, 248
- Catullus, 卡图鲁斯, 290
- Cauriana, F., 考里亚纳, 211
- Cavalcanti, B., 卡瓦尔坎蒂, 88-9
- Cavour, C., 卡富尔, 353
- Cecchi, E., 凯奇, 346
- Celsus, I., 塞尔苏斯, 212
- Chabod, F., 沙博, 2, 3, 355
- Chalcondylas, D., 卡尔孔狄拉斯, 97

- Champollion, J. F., 商博良, 309
 Charias, 卡利亚斯, 41
 Charron, P., 查隆, 227
 Chastagnol, A., 查斯塔诺, 146
 Cheruel, A., 谢鲁, 328
 Chifflet, C., 奇弗莱, 219, 223
 Choerilus, 科利鲁斯, 246
 Chremonides, 克莱摩尼德斯, 43
 Christensen, A., 克里斯藤森, 27
Chronicles, Book of, 《历代志》, 27
 ‘Chronographer of 354’, 354 年的《历史年代学》, 111, 113, 122
 Chronos, 克罗诺斯, 185
 Chrysoloras, M., 克吕索罗拉斯, 82, 86-87
 Chrysostom, John, 克吕索斯托姆, 约翰, 127, 155, 285, 321
 Cicero, 西塞罗, 41, 44, 57, 87, 169, 221, 222, 264, 308
 and ‘carmina’, ~与“颂歌”, 232, 234, 236-8
 on Polybius, ~论波利比乌斯, 71, 79
 Cichorius, C., 奇科利乌斯, 238
 Claudian, 克劳狄安, 128, 131
 Claudius, Emperor, 克劳狄, 皇帝, 102, 242
 Claudio, Quintus, 克劳狄乌斯, 昆图斯, 80
 Cleanthes, 克莱安特斯, 45-6
 Cleisthenes, 克里斯提尼, 314
 Clement XI, Pope, 克莱门特十一世, 教皇, 293
 Clement of Alexandria, 亚历山大里亚的克莱门特, 16, 110, 116
 Cleomenes, 克莱奥麦奈斯, 173
 Cleon, 克莱翁, 167
 Cleonymus, 克莱奥尼穆斯, 52-3
 Cleopatra, 克莱奥帕特拉, 15
 Cloelia, 克罗埃利娅, 240, 242
 Cluverius, P., 克鲁维利乌斯, 233, 244
 Cola di Rienzo, 科拉·狄里恩佐, 270
 Colerus, 科勒鲁斯, 213
Collegium trilingue, “三语群体”, 11-22
 Collingwood, R. G., 柯林伍德, 1, 141, 355
 Colonna, Prospero, 科隆那, 普罗斯佩罗, 85
 Colorni, E., 科罗尼, 362
 Colotes of Lampsacus, 兰普萨库斯的科罗泰斯, 19
 Commynes, P. de, 德康米奈斯, 91
 Concina, N., 孔奇纳, 257
 Condorcet, M. J. A. N. C. de, 孔多塞, 331
 Confucius, 孔子, 9-10, 18, 20
 Constant, B., 贡斯当, 333, 353
 Constantine the Great, 君士坦丁大帝, 94, 107-8, 112, 119, 156
 Constantine VII Porphyrogenitus, 君士坦丁七世, 72, 81
 Constantius II, 君士坦提乌斯二世, 120, 128, 137, 147
 Contini, G., 康蒂尼, 354
 Corbinelli, A., 科比内利, 82
 Corbinelli, J., 科比内利, 212, 216, 226, 227
 Coriolanus, 科利奥拉努斯, 234, 236, 238-40, 247
 Corradini, E., 科拉蒂尼, 348
 Cosimo III of Tuscany, 托斯坎纳的科西莫三世, 286
 Costantino, A., 科斯坦提诺, 255

- Cotys, 科提斯, 142
 Craterus, 克拉特鲁斯, 45
 Crates, 克拉特斯, 45
 Creuzer, G. F., 克罗伊泽, 303
 Crinito, P., 克利尼托, 87, 96
Critica, La (periodical), 《批评》(期刊), 4, 348, 350, 353
 Croce, B., 克罗齐, 1, 2, 4, 236, 258, 345-63
 Croesus, 克罗伊索斯, 187
 Croll, M. V., 克罗尔, 221, 225, 227
 Ctesias, 克泰西亚斯, 18, 27-8, 30-32, 298
 Cullmann, O., 库尔曼, 181
 Cumont, F., 屈蒙, 319
 Cuperus, G., 库佩鲁斯, 288
 Curtius, E., 库尔提乌斯, 300
 Cyprian of Antioch, Saint, 安条克的圣居普利安, 152
 Cyril of Alexandria, Saint, 亚历山大里亚的圣塞利耳, 151
 Cyrus of Panopolis, 帕诺波利斯的居鲁士, 155
 Cyrus, King of Persia, 居鲁士, 波斯国王, 10, 18
 Dagalaifus, 达加莱弗斯, 135
 Dahlmann, H., 达尔曼, 237, 248
 Dahlquist, A., 达奎斯特, 19-20
 Dähne, A. F., 达内, 315
Daniel, Book of, 《但以理书》, 20, 79
 D'Annunzio, G., 丹农奇奥, 347-50
 Da Prato, Girolamo, 达普拉托, 吉罗拉莫, 283
 Darius, 大流士, 29, 30
 Darmarius, A., 达马利乌斯, 90
 Daudet, L., 都德, 330
 Davila, E. C., 达维拉, 216
 Davy, G., 戴维, 339
 Decembrio, P. C., 德凯布利奥, 96
 De Francisci, P., 德弗兰切西, 352
 Del Bene, B., 德尔·贝内, 216
 Della Casa, G., 卡萨, 289
 De Man, H., 德曼, 353
 Demetrius the Fair, “公正者”德麦特利乌斯, 45
 Demetrius of Phalerum, 法莱隆的德麦特利乌斯, 37-8, 40-41, 44-5, 52
 Demetrius Poliorcetes, 围城者德麦特利乌斯, 41-3, 45, 52
 Demetrios Soter, 救世主德麦特利乌斯, 68
 Democedes, 戴摩凯戴斯, 30, 33
 Demochares, 德摩卡莱斯, 39-44, 46-8, 61-2
 Democritus, 德谟克利特, 168
 Demosthenes, 德摩斯提尼, 39, 42, 46-8, 69, 308
 Dempf, A., 登普夫, 3
De Rebus Bellicis, 《论战争机械》, 136
 De Robertis, G., 德罗伯提斯, 350
 De Rossi, G. B., 德罗西, 152
 De Sanctis, F., 德·桑克提斯, 347, 350
 De Sanctis, G., 德·桑克提斯, 58, 231, 236, 240, 272, 356
 Descartes, R., 笛卡尔, 254, 258, 328
 Dexippus, 德克西普斯, 145, 201
 Diagoras, 狄亚戈拉斯, 142
 Dicaearchus, 狄凯亚库斯, 173-5, 237
 Dinarchus, 狄那库斯, 42
Dinkart, 《丁卡特》, 19
 Dinon of Colophon, 科罗丰的狄农, 18

- Dio Cassius, 狄奥·卡西乌斯, 81, 161, 167, 174
- Dio Chrysostom, 狄奥·克吕索斯托姆, 19
- Diocles of Peparethus, 佩帕莱图斯的狄奥克莱斯, 102, 239
- Diocletian, 戴克里先, 108, 116, 145
- Diodorus Siculus, 西西里的狄奥多鲁斯, 26, 49, 52, 56, 58-9, 168, 192
- Diogenes the Cynic, 犬儒派的狄奥根尼, 118, 301
- Diogenes Laertius, 狄奥根尼·拉尔修, 45, 47-8
- Diomedes, grammarian, 语法学家狄奥麦德斯, 232, 263
- Dionisotti, C., 狄奥尼索蒂, 87
- Dionysius of Halicarnassus, 哈利卡那苏斯的狄奥尼修斯, 35, 54, 101, 103, 169-70, 241
and ‘carmina’, ~与“颂歌”, 234, 238, 249
on Polybius, ~论波利比乌斯, 71, 79, 92
- Dionysius I of Syracuse, 叙拉古的狄奥尼修斯一世, 38, 46, 49-51
- Dionysius II of Syracuse, 叙拉古的狄奥尼修斯二世, 56
- Diyllus, 狄鲁斯, 43
- Dodwell, H., 道威尔, 244
- Domenichi, L., 多麦尼奇, 90
- Domitian, 图密善, 108
- Donadoni, E., 多纳多尼, 350
- Donatus, 多那图斯, 123
- Dornseiff, F., 多恩塞弗, 25
- Droysen, G., 德罗伊森, 318
- Droysen, J. G., 德罗伊森, 307-23
- Dryden, J., 德莱顿, 94
- Du Bellay, G., 狄贝莱, 91
- Dubois, Cardinal, 杜布瓦, 大主教, 258
- Dubois, J. B., 迪布瓦, 330
- Ducange, C. D., 杜堪西, 278
- Dumézil, G., 杜麦兹尔, 100
- Dumont, L., 迪蒙, 10-11
- Durkheim, E., 涂尔干, 4, 327, 338, 339-40
- Duruy, V., 杜里伊, 328-9
- Du Vair, G., 杜韦尔, 216
- Ecclesiastes (Qoheleth)*, 《传道书》, 14, 183, 185, 199, 320
- Ecclesiasticus*, 《传道书》, 14
- Eginhard, 埃因哈德, 119
- Ehrenberg, V., 埃伦贝格, 325, 328
- Einaudi, L., 伊诺第, 2, 352
- Einaudi, M., 伊诺第, 2
- Eliade, M., 伊利亚德, 184
- Empedocles, 恩培多克勒, 49, 51, 57
- Ennius, 恩尼乌斯, 13, 221, 232, 242, 263
- Ennodius, 恩诺狄乌斯, 36
- Epaminondas, 埃帕米农达斯, 165
- Ephorus, 埃佛鲁斯, 39, 47, 51, 70, 162, 167-8, 191
- Ephraim the Monk, 修士埃菲拉姆, 81
- Epictetus, 爱比克泰德, 172
- Epicurus, 伊壁鸠鲁, 45, 187
- Epimenides, 埃皮麦尼德斯, 143
- Ercole, F., 埃尔科利, 352
- Ernesti, J. A., 埃内斯提, 233
- Este, Alfonso II d', 埃斯特, 阿尔丰索二世, 92
- Este, Ercole II d', 埃斯特, 埃科莱二世, 88

- Esther, Book of*,《以斯帖记》,26-7
 Estienne, H., 埃蒂安,216
 Estiennot, Père, 艾蒂诺,佩雷,281
 Euagrius, 优亚格利乌斯,118
 Euander, 欧安德,267
 Eudocia, 欧多奇娅,151-2
 Eudoxia, 优多克夏,152
 Eudoxus, 欧多克苏斯,19
 Eumenes I of Pergamum, 帕加马的欧麦
 奈斯一世,45
 Eunapius, 欧那皮乌斯,108, 120-21,
 123, 133, 145, 148-9, 155, 192
 Eupraxius, 欧普拉克西乌斯,122, 132
 Euripides, 欧里庇得斯,51, 174
 Eurydice, wife of Ophellas and
 Demetrius, 欧吕狄凯,奥菲拉斯和德
 麦特利乌斯之妻,52
 Eurylochus of Cassandra, 卡桑德利亚的
 欧吕罗库斯,45
 Eusebius of Caesarea, 恺撒里亚的优西
 比乌斯,107-8, 111-13, 115-19, 145,
 194, 196, 309
 Eusebius of Pergamum, 帕加马的优西北
 乌斯,149
 Euthon, 欧提奥斯,45
 Euthymenes, 欧提麦奈斯,18
 Eutropius, 优特罗皮乌斯,112-13, 133
 Ezra, 以斯拉,27-33
 Fabii, 法比乌斯家族,239, 249
 Fabius Cunctator, 法比乌斯·孔克塔托,
 166
 Fabius Pictor, 法比乌斯·皮克托,13,
 57-8, 85, 100-105, 169-71, 174, 239,
 249
 Fannius, C., 凡尼乌斯,172
 Febvre, L., 费弗尔,331
 Federzoni, L., 费德佐尼,348
 Ferguson, A., 弗格逊,292
 Ferrari, G., 菲拉里,271
 Ferretus, A., 费莱图斯,213
 Festus, Rufius, 菲斯图斯,鲁菲乌斯,
 112-13, 120, 123, 133
 Festus, Sextus Pompeius, 菲斯图斯,塞克
 斯图斯·庞培乌斯,238, 249
 Festus Avienus, 菲斯图斯,阿维努斯,
 123
 Ficoroni, F., 菲科罗尼,286
 Filangieri, G., 菲兰杰里,268
 Filelfo, F., 菲莱弗,82
 Finetti, G. F., 菲内蒂,256
 Finley, M. I., 芬利,141
 Fisher, H. A. L., 费希尔,353
 Flaminius, 弗拉米尼努斯,55
 Flint, R., 弗林特,1
 Florus, 弗罗鲁斯,189, 220
 Flusser, D., 弗鲁泽,19
 Folietta, U., 弗利埃塔,91
 Fontanini, G., 丰塔尼尼,286
 Forges Davanzati, R., 弗格斯·达万扎蒂,
 348
 Foucault, M., 福柯,5-6
 Frachetta, G., 弗拉凯塔,211
 Fraenkel, E., 弗兰克尔,3
 Fränkel, H., 弗兰克尔,185-186
 Francotte, H., 弗兰科特,325-6
 Frankfort, H., 法兰克福特,10-11
 Freeman, E. A., 弗里曼,1
 Freud, S., 弗洛伊德,353, 356
 Freystein, A. S., 弗里斯坦因,211
 Frezza, F., 弗雷扎,211
 Friedlaender, G., 弗里德兰德,317-18

- Frontinus, 弗隆提努斯, 172
 Fubini, M., 弗比尼, 270
 Fustel de Coulanges, N. D., 甫斯泰尔·德·库朗日, 325-43, 369
- Galen, 盖伦, 109
 Galiani, F., 加利亚尼, 271
 Galla Placidia, 加拉·普拉奇狄娅, 151
 Gallus Caesar, 恺撒加鲁斯, 128, 133
 Gans, E., 甘斯, 309, 317-18
 Garatone, C., 加拉托尼, 86
 Gatagurel, F. de, 德加塔古莱, 215
 Geffcken, J., 格夫肯, 49
 Gellius, Aulus, 格利乌斯, 奥鲁斯, 53
 Gelon, 格隆, 49
 Gemelli, A., 杰梅利, 357
Genesis, Book of, 《创世记》, 179
 Gentile, G., 秦梯利, 346-52
 George, Bishop of Alexandria, 亚历山大里亚主教乔治, 120
 Germain, M., 热尔曼, 279-82
 Germon, B., 热尔蒙, 286
 Gernet, L., 热内, 197, 326-7
 Gervasoni, G., 吉瓦索尼, 84
 Gfrörer, A., 戈弗罗尔, 315
 Giannone, P., 詹农, 255-6, 270, 293
 Giarrizzo, G., 贾里佐, 269
 Gibbon, E., 吉本, 292
 Giglioli, G. Q., 吉格利奥利, 352
 Gilbert, F., 吉尔伯特, 312
 Ginzburg, L., 金斯伯格, 361
 Giovio, P., 吉奥维奥, 91
 Girard, P., 吉拉尔, 326
 Gjerstad, E., 吉尔斯塔德, 100
 Glotz, G., 格洛茨, 325-7
 Gobetti, P., 戈贝蒂, 351-2
 Goethe, J. W. von, 歌德, 350
 Gölnitz, A., 戈尼兹, 211
 Gombrich, E. H., 贡布里希, 5
 Gordon, T., 戈登, 211
 Gramsci, A., 葛兰西, 351-2, 354, 362
 Granet, M., 葛兰言, 327
 Grant, R. M., 格兰特, 150
 Grasselli, E., 格拉塞利, 4
 Greco, El, 格列柯, 埃尔, 136
 Gregory of Nazianzus, 纳西盎的格里高利, 127, 152
 Gregory of Nyssa, 努萨的格里高利, 127
 Groethuysen, B., 格罗图伊森, 3
 Groningen, B. A. van, 格罗宁根, 173
 Gronovius, J., 格罗诺维乌斯, 93, 244
 Grote, G., 格罗特, 1, 300, 303
 Grotius, H., 格老秀斯, 93, 98, 258-61
 Groussard, E., 格罗萨尔, 341
 Gruterus, I., 格鲁特鲁斯, 211, 217
 Guicciardini, F., 圭恰尔迪尼, 115, 205, 212
 Guigniaut, J. D., 吉尼奥, 328
 Guirard, P., 吉罗, 326, 331
 Guizot, F., 基佐, 4, 328, 353, 355
 Gundolf, F., 贡多夫, 3
 Hadrian, 哈德良, 145-6
 Haeghen, F. van der, 凡德海根, 223
 Halbwachs, M., 哈布瓦赫, 4
 Halkin, L., 哈金, 337
 Halm, K., 哈姆, 223
 Hannibal, 汉尼拔, 68, 73, 101, 166
 Haverfield, F. J., 哈弗菲尔德, 205
 Hazard, P., 阿扎尔, 4
 Hecataeus of Abdera, 阿布戴拉的赫卡泰乌斯, 12, 26

- Hecataeus of Miletus, 米利都的赫卡泰乌斯, 26, 29-30, 163-4, 186, 190, 193
- Hegel, G. W. F., 黑格尔, 299, 309, 315-16, 318, 337, 347
- Hegesippus, 赫格西普斯, 115
- Heine, H., 海涅, 313, 317-18
- Heinsius, D., 海因西乌斯, 310
- Heinze, R., 亨泽, 3
- Heliogabalus, 赫利奥加巴鲁斯, 147
- Hellenicus of Mytilene, 米提莱奈的赫兰尼库斯, 27, 31, 163
- Hengel, M., 亨格尔, 319
- Henry III of France, 亨利三世, 法国的, 215-16
- Henry IV of France, 亨利四世, 法国的, 215
- Heraclides of Mylasa, 穆拉萨的赫拉克利德斯, 29
- Heraclides Ponticus, 本都的赫拉克利德斯, 19
- Heraclitus, 赫拉克利特, 9
- Hercules, 赫库莱斯, 265, 267
- Herder, J. G., 赫尔德, 310, 322
- Hermann, K. F., 赫尔曼, 302
- Hermes* (periodical), 《赫尔墨斯》(期刊), 348
- Hermes Trismegistus, 赫尔墨斯·特利斯麦吉斯图斯, 18
- Hermippus of Smyrna, 士麦尔那的赫尔米普斯, 12, 19, 172
- Hermocrates, 赫摩克拉特斯, 47-8
- Herodas, 海罗达斯, 320
- Herodian, 赫罗狄安, 163
- Herodotus, 希罗多德, 18, 26-33, 43, 50, 56, 71, 115, 124, 141, 145, 161-70, 173, 174, 184, 186-7, 190-93, 235, 246, 297-8, 304
- Hertz, R., 赫兹, 327
- Hervagius, J., 黑瓦吉乌斯, 89
- Hesiod, 赫西俄德, 186
- Hexter, J. H., 赫克斯特, 87
- Heydemann, A. G., 海德曼, 313
- Heyne, C. G., 海纳, 309
- Hieronymus of Cardia, 卡狄亚的希罗尼穆斯, 52, 53
- Hieronymus of Rhodes, 罗德斯的希罗尼穆斯, 45-6
- Hilarian, Bishop, 奚拉里, 大主教, 112
- Hintze, O., 亨泽, 370
- Hippias, 希皮亚斯, 163
- Hippocrates, 希波克拉底, 188
- Hippolytus of Rome, 罗马的希波吕图斯, 110-11, 317
- Historia Augusta*, 《罗马帝王记》, 70, 108, 115, 119-24, 131, 134, 145-8, 298
- Hoeschel, D., 霍舍尔, 90
- Holl, K., 霍尔, 118
- Homer, 荷马, 17, 91, 171, 256, 267, 292, 298
- time in, ~史诗中的时间, 179, 185-6
- Vico on, 维科论~, 263-4, 267
- Hooker, R., 胡克, 2
- Hopkins, G. M., 霍普金斯, 353
- Horace, 贺拉斯, 237
- Horatii and Curiatii, 霍拉提乌斯兄弟与库利亚提乌斯兄弟, 100, 239-40
- Hotman, J., 霍特曼, 229
- Huet, P. D., 于埃, 232, 255, 260
- Hughes, H. S., 休斯, 5, 356
- Huiizinga, J., 赫伊津加, 369
- Husserl, E., 胡塞尔, 353
- Hypatia, 叙帕提娅, 151

- Hypatius, 叙帕提乌斯, 132
 Hystaspes, 叙斯塔斯佩斯, 20
 Iamblichus, 扬布里柯, 118
 Innocentius, Bishop of Rome, 英诺森提乌斯, 149
 Ion of Chios, 开俄斯的伊翁, 31
 Irenaeus, 伊里奈乌, 290
 Isaiah, 以赛亚, 9-10, 22, 25
 Isis, 伊西斯, 20
 Isocrates, 伊索克拉底, 39, 47, 195
 Ister Callimacheus, 伊斯特·卡利马库斯, 39
 Jacoby, F., 雅科比, 48, 58, 142, 170
 Jeffery, L. H., 杰弗里, 176
 Jemolo, A. C., 耶莫洛, 4
 Jerome, Saint, 圣哲罗姆, 17, 79, 111-13, 127, 131, 146, 283
 John of Antioch, 安条克的约翰, 154
 John of Salisbury, 索尔兹伯里的约翰, 117
 Josephus, Flavius, 约瑟夫斯, 弗拉维乌斯, 31, 107, 116, 163, 167, 195-6
Journal of the History of Ideas, 《观念史杂志》, 5
Judges, Book of, 《士师记》, 111
Judith, Book of, 《尤迪传》, 26-7
 Julian the Apostate, 背教者朱利安, 79, 120-21, 149, 155
 Ammianus and, 安米亚努斯与~, 128-9, 133-5, 148
 Julius Africanus, 优利乌斯·阿非利加努斯, 110-11
 Julius Obsequens, 朱利乌斯·奥布塞昆斯, 150
 Jullian, C., 朱利安, 328-9
 Justin, 查士丁, 168
 Justinian, 查士丁尼, 209
 Juvenal, 玉外纳, 131
 Kaerst, J., 凯尔斯特, 320
 Keil, B., 凯尔, 325, 328
Kings, Book of, 《列王记》, 183
 Kirk, R., 柯克, 224
 Knight, G. A. F., 奈特, 180, 182
 Kramer, G., 克拉美尔, 235
 Labriola, A., 拉布利奥拉, 269, 346-7
 Lachares, 拉卡莱斯, 40-41
 Lactantius, 拉克坦西, 107-9, 114-15, 147, 172
 Lafargue, P., 拉法格, 269
 Lais, 拉伊斯, 56
 Lambinus, 兰比努斯, 220
 La Mothe le Vayer, F. de, 拉·摩特·勒瓦耶, 233
 Lampe, G. W. H., 兰佩, 150
 La Peyrière, I. de, 德拉佩雷雷, 255, 261
 Laqueur, R., 拉克尔, 59
 Lascaris, Janus, 拉斯卡利斯, 亚努斯, 81, 87, 89
 Lassalle, F. J. G., 拉萨尔, 269
 Last, H., 拉斯特, 231
 Lausus, 劳苏斯, 154
 Lecky, W. E. H., 李基, 1
 Leibniz, G. W., 莱布尼兹, 254, 287
 Lemène, F. de, 勒梅内, 289
 Lentulus, C., 伦图鲁斯, 212
Leonardo (periodical), 《列奥纳多》, 348
 Leopardi, G., 列奥帕蒂, 271
 Letronne, J. A., 勒特罗纳, 309

- Levenson, J., 列文森, 175
 Libanius, 利巴尼乌斯, 127-9, 131-4
Libri Tagetici, 《塔格提圣书》, 134
 Lipsius, Justus, 利普西乌斯, 查斯图斯, 232, 243, 271
 and Polybius, ~与波利比乌斯, 76-7, 83, 91-4
 and Tacitus, ~与塔西佗, 206-7, 213-14, 216-18, 218-24
 Livius Andronicus, 李维乌斯·安德罗尼库斯, 15, 232, 263
 Livy, 李维, 70-71, 79-80, 84-6, 93, 101, 115, 124, 130, 142-5, 161-8, 173, 191, 205, 221, 223-4, 235, 241, 249
 Loescher, Abramus, 罗谢尔, 阿布拉穆斯, 80
 Löwith, K., 洛维特, 181
 Lovejoy, A. O., 洛夫乔伊, 5-6, 181
 Lucan, 卢坎, 131
 Lucian, 吕西安, 38, 163, 173
 Lucretia, 鲁克莱提娅, 240
 Lucretius, 卢克莱修, 185
 Luke, Saint, 圣路加, 196
 Lycon, 吕孔, 45-6
 Lycophron, 吕科弗隆, 49, 55-7, 65
 Lycortas, 吕科塔斯, 67
 Lycurgus, 吕库古, 51
 Lycus of Rhegium, 莱吉翁的吕库斯, 49, 55
 Lydia, John, 吕底亚的约翰, 151
 Lysimachus, 吕西马库斯, 42, 45
 Mabillon, J., 马比荣, 254, 277-93, 331
 Macaulay, T. B., 麦考莱, 231, 239
Maccabees, Books of, 《马卡比传》, 31
 Macedonius, 马其顿尼乌斯, 154
 Machiavelli, N., 马基雅维利, 2, 76, 83, 87-8, 94, 115, 212-14, 217, 228, 347
 Macrobius, 马克罗比乌斯, 123, 242
 Maecenas, 麦凯那斯, 167
 Maenchen-Helfen, O. J., 麦肯-赫尔芬, 131
 Maffei, S., 马菲, 262, 271, 284, 288-93
 Magdeburg Centuriators, 《马格德堡世纪》, 117
 Maggi, C. M., 马吉, 289
 Magi, 波斯教士, 18-19
 Magliabechi, A., 马利亚贝基, 280-81, 288-9
 Maigret, L., 梅格莱, 90
 Maine, H. S., 梅因, 326
 Malvezzi, V., 马尔维奇, 211
 Manetti, G., 马奈蒂, 97
 Mani, 摩尼, 155
 Manutius, A., 马努提乌斯, 89
 Manutius, P., 马努提乌斯, 89, 221, 224, 271
 Marconi, G., 马可尼, 356
 Margoliouth, D. S., 马戈柳思, 6
 Marguerite de Valois, Duchess of Savoy, 玛格丽特·德·瓦卢瓦, 萨伏依公爵, 215
 Marquardt, J., 马奎阿特, 337
 Marrou, H.-I., 马鲁, 370
 Marsh, J., 马西, 181-2
 Marsham, J., 马尔沙, 255
 Martin of Tours, 都尔的马丁, 113
 Marx, K., 马克思
 Croce and, 克罗齐与~, 347-8, 355
 Vico and, 维科与~, 269-70
 Masaniello, 马萨尼埃罗, 270
 Mascheroni, L., 马斯切罗尼, 84

- Mastarna, 马斯塔尔那, 102-3, 241, 251
 Masurus, Marcus, 马苏鲁斯, 马库斯, 80
 Matter, J., 马特, 310
 Matthias Corvinus, 马提亚斯·科隆维努斯, 89
 Maurras, C., 莫拉斯, 330
 Mauss, M., 莫斯, 4, 327, 340
 Mautino, A., 毛提诺, 361
 Maximus of Ephesus, 以弗所的马克西穆斯, 149
 Mazlîsh, B., 马兹利西, 371
 Mazzarino, S., 马扎利诺, 150
 Medawar, P., 梅达瓦尔, 7
 Megasthenes, 麦加斯泰奈斯, 19-20
 Meillet, A., 梅勒, 266
 Meinecke, F., 梅涅克, 2, 303, 312, 355
 Melania, 麦拉尼娅, 152, 154
 Menander, 米南德, 37, 46, 320
 Menander of Ephesus, 以弗所的米南德, 12-13
 Ménard, L., 梅纳尔, 332
 Mendelssohn-Bartholdy, F., 门德尔松-巴托尔狄, 313-14, 317-18
 Mendheim, Marie, 门德海姆, 玛丽, 317-18
 Mendoza, D. H. de, 德·门多扎, 89
 Menedemus, 麦奈德穆斯, 45
 Mercati, Cardinal, 麦尔卡蒂, 红衣主教, 86
 Meslin, M., 麦斯林, 150
 Meyer, Eduard, 迈耶, 爱德华, 25, 31, 186, 298
 Meyerson, I., 迈尔逊, 199
 Meyfart, J. M., 梅法特, 223
 Mezentius, 麦曾提乌斯, 103
 Michelet, J., 米什莱, 272, 331
 Michelstaedter, C., 米歇尔斯塔特, 349
 Middleton, C., 米德尔敦, 292
 Miraeus, A., 米拉欧斯, 224
 Mithridates the Great, 米特里达特斯大帝, 15
 Momigliano, Attilio, 莫米利亚诺, 阿提利奥, 350
 Mommsen, T., 蒙森, 76, 101, 231, 236, 242, 247, 290, 296-8, 327, 329, 368
 Montaigne, M. de, 蒙田, 216
 Montesquieu, C. de S., 孟德斯鸠, 77, 83, 292
 Montfaucon, B. de, 蒙福孔, 277, 285-7, 289-93
 Monti, V., 蒙蒂, 84
 Moore, J. M., 摩尔, 81-2
 Morel, C., 莫雷尔, 332, 336-7
 Morpurgo Davies, A., 摩皮尔戈·戴维斯, 176
 Moses, 摩西, 111, 146, 255, 260
 Mowinckel, S., 摩文凯尔, 28
 Müller, K. O., 穆勒, 238, 298
 Muratori, L. A., 穆拉托利, 262, 271, 284-93, 357
 Muret, M. A., 穆莱图斯, 213-14, 216, 219-21, 279
 Musculus, W., 穆斯库鲁斯, 89
 Mussolini, B., 墨索里尼, 4, 351-4
 Mutio, P., 穆提奥, 211
 Naevius, 奈维乌斯, 13, 238, 263
 Nahum, 那鸿, 107
 Namier, L. B., 纳米尔, 1, 4
 Nannius, P., 南尼乌斯, 220
 Nassau, Maurice of, 纳索的莫里斯, 77, 92

- Nassau, Wilhelm Ludwig of, 纳索的威廉·路德维希, 77, 92-3
 Nassau-Siegen, Johann von, 纳索-西根, 约翰·冯, 77
 Naudé, G., 诺德, 213
 Navagero, A., 纳瓦格罗, 87
 Nazarius, 那扎利乌斯, 120
 Neander, A., 内安德, 309, 315-17
 Nehemiah, 尼西米, 25
 Neidhardt, R., 奈德哈特, 223
 Nepos, Cornelius, 奈波斯, 科奈利乌斯, 79, 152
 Newman, J. H., 纽曼, 154
 Newton, H., 牛顿, 288
 Newton, I., 牛顿, 261
Nibelungen, 《尼伯龙根之歌》, 234
 Nicanor, 尼卡诺, 37
 Nicholas V, 尼古拉五世, 86
 Nicias, 尼奇亚斯, 167
 Nicolas of Damascus, 大马士革的尼古拉, 168
 Nicolini, F., 尼科利尼, 258-60, 346
 Nicomachus Flavianus, Virius, 尼科马库斯·弗拉维亚努斯, 维利乌斯, 122, 132-3
 Niebuhr, B. G., 尼布尔, 55, 231-51, 271-2, 297, 309, 327, 337
 Nietzsche, F. W., 尼采, 300-1, 303, 348
 Nilsson, M. P., 尼尔森, 327
 Nitzsch, K. W., 尼兹, 235-6
 Nock, A. D., 诺克, 319
 Nöldeke, T., 诺德克, 26
 Nolhac, P. de, 德诺尔哈克, 221-2
 Nonius, 诺尼乌斯, 236-7
 Norden, E., 诺登, 3
 Nordman, V. A., 诺曼, 223, 227
 Noris, E., 诺利斯, 280-3, 289, 291
 Numa Pompilius, 努马·庞皮利乌斯, 233
 Oeri, J., 奥利, 296
 Oestreich, G., 奥斯特赖奇, 98
 Olshausen, J., 奥尔斯豪森, 312
 Olympiodorus, 奥林皮奥多鲁斯, 40, 42, 62, 149, 155
 Omodeo, A., 奥莫代奥, 4, 353, 360-61
 Onesimus, 奥奈西穆斯, 146
 Ophellas, 奥菲拉斯, 52-3
 Opsopaeus, V., 奥普索派乌斯, 89
 Orange, Frederick Henry, Prince of, 奥兰治亲王, 弗里德里希·亨利, 93
 Orange, House of, *see also* Nassau, 奥兰治家族, 也见纳索条
 Orelli, J. K., 奥雷利, 271
 Oribasius, 奥利巴西乌斯, 133
Origo Gentis Romanae, 《罗马人民史》, 121-2
 Orosius, 奥罗修斯, 79-80, 113-14, 124
 Orsini, Felice, 奥西尼, 费里克, 332
 Orsini, Fulvio, 奥西尼, 弗尔维奥, 90, 221, 238
 Otanes, 奥塔奈斯, 26
 Otto, W. F., 奥托, 299
 Ovid, 奥维德, 269
 Pagliari del Bosco, G., 帕格里亚里·德博斯科, 211
 Pais, E., 帕伊斯, 246, 249
 Palladius, 帕拉狄乌斯, 154
 Pamphilus, 潘菲鲁斯, 108
 Panagioti, 帕那基奥提, 291
 Panofsky, E., 潘诺夫斯基, 3
 Papini, G., 帕皮尼, 348-50, 352

- Pareti, L., 帕雷蒂, 231, 237, 272
 Paribeni, E., 帕利贝尼, 104
 Parodi, T., 帕罗蒂, 350
 Parthenius, 帕泰尼乌斯, 26
 Paschalius, C., 帕斯卡利乌斯, 207-18,
 227, 228
 Pasquali, G., 帕斯夸利, 327, 353
 Passerin d'Entrèves, A., 帕萨林·德恩特
莱弗, 2
 Passionei, D., 帕西奥内, 286
 Patrizi, F., 帕特利奇, 91-2
 Paul, Saint, 圣保罗, 111, 315
 Apocalypse of, ~行传, 152
 Paulinus of Nola, 诺拉的保利努斯, 285
 Paulus Aemilius, 保鲁斯·埃米利乌斯,
 67-8
 Pausanias, geographer, 地理学家保萨尼
亚斯, 68, 80
 Pausanias, regent of Sparta, 保萨尼阿斯,
 斯巴达摄政王, 31-2
 Pédech, P., 佩德奇, 71, 201
 Peithidemos, archon of Athens, 佩提德摩
斯, 雅典执政官, 43, 62
 Pericles, 伯里克利, 25, 166
 Perizonius, J., 佩利佐尼乌斯, 231-5,
 241, 244-5, 288
 Perotti, N., 佩罗蒂, 76, 86
 Perret, J., 佩雷特, 268
 Perrotta, G., 佩罗塔, 327
 Petavius, D., 佩达维乌斯, 271
 Peter of Galatia, 加拉太的彼得, 154
 Petrarch, 彼得拉克, 79-80, 279
 Petronius Probus, 佩特罗尼乌斯·普罗布
斯, 131
 Pfaff, C., 普法夫, 289-90
 Pflugius, C. [pseudonym], *see* Gruterus,
 Ianus, 普弗鲁吉乌斯(假名), 见格鲁
特鲁斯, 雅努斯
 Phaedima, 法伊狄玛, 26
 Phaedrus of Sphettus, 斯菲图斯的法伊
德鲁斯, 40
 Phainias, 法伊尼阿斯, 172
 Philinus, 菲利努斯, 85
 Philip of Macedon, 马其顿的腓力, 47,
 162
 Philip of Side, 希德的腓力, 153, 155
 Philippides, 菲利皮德斯, 42
 Philiscus, 菲利斯库斯, 39
 Philistus, 菲利斯图斯, 39, 50
 Philo, 斐洛, 315-17
 Pseudo-, 伪斐洛, 114
 Philochorus, 菲罗科鲁斯, 44, 46, 50-51
 Philopoemen, 菲罗波曼, 68, 70, 331
 Philostorgius, 菲罗斯托吉乌斯, 153,
 155-6
 Philostratus, 菲罗斯特拉图斯, 118, 144,
 145, 148-9
 Photius, 佛提乌斯, 25-6, 81, 120, 153
 Phylarchus, 菲拉库斯, 69
 Pibrac, G. de, 德·皮布拉克, 214-16, 228
 Piccolomini, A., 皮科罗米尼, 211
 Pichena, C., 皮切纳, 219
 Pighius, S., 皮吉乌斯, 220
 Pindar, 品达, 56, 185, 191
 Pirrone, N., 皮洛尼, 237
 Pithou, P., 皮图, 226
 Plantin, C., 普兰廷, 226
 Plato, 柏拉图, 18-20, 22, 39, 46, 48, 69,
 172, 183-4, 195, 258, 292
 Pseudo-, 伪~, 19

- Plautus, 普劳图斯, 13
 Plessen, V. von, 冯·普莱森, 93
 Pliny the Elder, 老普林尼, 19, 79, 102-3
 Pliny the Younger, 小普林尼, 131, 162
 Plotinus, 普罗提诺, 20
 Plutarch, 普鲁塔克, 43, 80, 82, 86, 93,
 102, 144, 161, 169, 173, 209, 308
 and Timaeus, ~与蒂麦乌斯, 47, 58-9
 Pohlenz, M., 波伦兹, 199, 299
 Polemon, 波莱蒙, 39
 Polenton, Sicco, 波兰同, 西科, 85-6, 96
 Polet, A., 波莱特, 220
 Politian, 波利提安, 88, 94, 279
Politica (journal), 《政治》(期刊), 351
 Pollio, Trebellius, 波利奥, 特莱贝利乌斯, 146
 Polyacenus, 波昌埃努斯, 172
 Polybius, 波利比乌斯, 15, 67-77, 79-98,
 104, 130, 136, 143-4, 161-8, 174,
 177, 216, 242, 308
 and time, ~与时间, 187-9, 192-3
 and Timaeus, ~与蒂麦乌斯, 38-9,
 47-50, 57-8, 142
 Fustel de Coulanges on, 甫斯泰尔·德·库朗日论~, 328, 331-3
 Polycrates, 波吕克拉特斯, 32
 Polyperchon, 波吕佩孔, 37
 Pompey, 庞培, 15
 Pontano, G., 庞塔诺, 205
 Porphyry, 波菲力, 20, 79, 111, 155
 Port-Royal, school of, 波尔-罗亚尔派,
 4, 280
 Posidonius, 波斯多尼乌斯, 15, 141,
 143, 162, 174, 189
 Post, A. R., 波斯特, 326
 Potter's Oracle, 《陶工的神谕》, 20
 Pouilly, L.-J. Lévesque de, 普伊利, 271
 Praetextatus, Agorius, 普莱特克塔图斯,
 阿戈利乌斯, 122, 132
 Preen, F. von, 冯·普里恩, 295, 299
 Prezzolini, G., 普莱佐利尼, 348-50, 352,
 361
 Proba, 普罗巴, 152
 Probus, copyist, 普罗布斯, 抄录者, 152
 Probus, Emperor, 普罗布斯, 皇帝, 147
 Procopius, 普罗科皮乌斯, 80-81, 84,
 115, 190
 Prohaeresius, 普罗海莱希乌斯, 149
 Propertius, 普洛佩提乌斯, 221
 Ptolemy, Claudius, 托勒密, 克劳狄, 85-6
 Ptolemy Philadelphus, 爱兄弟者托勒密,
 13, 19, 43, 55
 Puccio, B., 普乔, 211
 Puech, H. C., 普奇, 182
 Pulcheria, 普尔凯莉娅, 151, 153
 Pyrrhus, 皮洛士, 38-41, 52-5, 57, 65
 Pythagoras, 毕达哥拉斯, 49, 118, 172,
 255
 Pythagoreans, 毕达哥拉斯派, 22
 Pytheas, 皮泰亚斯, 18, 50
Qoheleth, see *Ecclesiastes*, 见《传道书》
 Querini, A. M., 奎利尼, 286, 290, 293
 Quintilian, 昆体良, 79
 Quispel, G., 基斯佩, 182
 Rad, G. von, 冯·拉德, 28, 180, 182-3
 Rancé, A. de, 德朗塞, 284
 Ranieri, A., 拉尼埃利, 271
 Ranke, L. von, 兰克, 311-12, 329, 366,

- 368
 Raubitschek, A., 劳比谢克, 176
Regno, II (periodical), 《统治》(期刊), 348
 Regulus, M. Atilius, 莱古鲁斯, 阿提利乌斯, 240
 Reinach, S., 雷纳克, 334
 Reinhardt, K., 莱茵哈特, 27, 187
 Reitzenstein, R., 赖岑施泰因, 3, 118, 317-18
Res Gestae Divi Augusti, 《奥古斯都自传》, 16
Revelation, Book of, 《启示录》, 111
 Rhenanus, Beatus, 莱纳鲁斯, 贝亚图斯, 205, 218
 Rhodiginus, C., 罗狄吉努斯, 243
 Ricuperati, G., 利库佩拉蒂, 255
 Roaf, C., 罗夫, 89
 Robert, Louis, 罗伯特, 路易, 323
 Robinson, J. A. T., 罗宾逊, 181
 Roersch, L., 罗尔施, 222
 Rohde, E., 罗德, 301, 327
 Romano, D., 罗马诺, 256
 Romulus, 罗慕路斯, 99, 102, 233-4
 and Remus, ~与莱穆斯, 238
 Rostagni, A., 罗斯塔尼, 231, 243
 Rostovtzeff, M., 罗斯托夫采夫, 320
 Rubino, J., 罗比诺, 236
 Rucellai, B., 鲁切拉伊, 87
 Rucellai, G., 鲁切拉伊, 17
 Ruffini, E., 鲁菲尼, 2
 Ruffini, F., 鲁菲尼, 2
 Rufinus, 鲁菲努斯, 146
 Rufus, Quintus Curtius, 鲁弗斯, 昆图斯·库尔提乌斯, 205
 Ruggiero, G. de, 德鲁杰罗, 1, 353
 Russo, L., 鲁苏, 350
 Ruysschaert, J., 吕萨尔, 218-24
 Sabbio, G. A. da, 德萨比奥, 89
 Sagittarius, C., 萨吉塔利乌斯, 223
 Sagittarius, T., 萨吉塔利乌斯, 223
 Sallier, C., 萨利埃, 245
 Sallust, 萨鲁斯特, 70, 93, 161-2, 164-5, 174, 223
 Salmasius, C., 萨尔马西乌斯, 93, 310
 Salvatorelli, L., 萨尔瓦托莱利, 356
 Salvemini, G., 萨尔维米尼, 253, 351-2
 Salviati, L., 萨尔维亚蒂, 212
 Salvini, A. M., 萨尔维尼, 288
 Sanchuniathon, 桑库尼阿同, 255
 Sandys, J. E., 桑兹, 82
 Saxius, C., 萨克修, 234
 Saxl, F., 萨克斯尔, 3
 Scaevola, Mucius, 斯凯沃拉, 穆奇乌斯, 242
 Scaliger, J. J., 斯卡利泽, 215, 226, 309
 Scarparia, G. da, 斯卡帕利亚, 86
 Schelling, F. W. J. von, 谢林, 303
 Schiller, F. von, 席勒, 300
 Schlegel, A. W., 施莱格尔, 235
 Schleiermacher, F., 施莱尔马赫, 315-16
 Schlosser, J. von, 施罗泽尔, 冯, 355
 Schneider, Carl, 施奈德, 卡尔, 320
 Schneider, F., 施奈德, 3
 Schottus, A., 索图斯, 90
 Schramm, P. E., 施拉姆, 3
 Schrattenbach, Cardinal von, 施拉腾巴赫, 卡丁内尔·冯, 261
 Schwartz, Eduard, 施瓦兹, 爱德华, 32,

- 111, 115-16
- Schwegler, A., 施威格勒, 231, 235-6
- Schweitzer, A., 施维泽, 181
- Scipio Aemilianus, 斯奇庇奥·埃米利亚努斯, 67-9
- Scoto, Annibal, 斯科特, 安尼巴尔, 207-13, 217, 227
- Scylax of Caryanda, 卡吕安达的斯库拉克斯, 29-30
- Seeck, O., 泽克, 133
- Selden, J., 塞尔登, 259-60
- Seneca, 塞涅卡, 214-16, 221, 224
- Septuagint*, 七十子希腊语《圣经》, 13, 316
- Serapis, 塞拉皮斯, 120, 146
- Serenus Sammonicus, 塞莱努斯·桑摩尼库斯, 242
- Serra, R., 塞拉, 349-50
- Servius, 塞尔维乌斯, 123, 163, 169
- Servius Tullius, 塞尔维乌斯·图利乌斯, 53, 65, 102-3, 233, 241-2, 266-9
- Severus, Septimius, 塞维鲁, 塞普提米乌斯, 145
- Severus, Sulpicius, 塞维鲁斯, 苏尔皮奇乌斯, 112-13, 283
- Severus Alexander, 塞维鲁·亚历山大, 120
- Shears, H., 谢尔斯, 94
- Shem, Ham and Japhet, 闪、含和雅弗, 255
- Shestov, L. I., 舍斯托夫, 22
- Sibylline books*, 《西比尔圣书》, 19, 134, 146
- Sidonius Apollinaris, 西多尼乌斯·阿波利那利斯, 136, 279
- Sigonio, C., 西戈尼奥, 221, 224
- Silenus of Calacte, 卡拉克特的希莱努斯, 66
- Silius Italicus, 西利乌斯·意大利库斯, 242
- Silvanus, 西尔瓦努斯, 128, 134
- Simeon the Styliste, 柱头修士西门, 152-4
- Smerdis, Pseudo-, 伪斯麦尔狄斯, 26
- Snaith, N. H., 斯奈特, 198
- Socrates, historian, 苏格拉底, 历史学家, 153-5
- Socrates, philosopher, 苏格拉底, 哲学家, 22, 142, 172
- Solinus, 索利努斯, 152
- Solomon, 所罗门, 195
- Solon, 梭伦, 185, 187, 314
- Sophocles, 索福克勒斯, 31, 56, 164, 174, 186
- Sorel, A., 索雷尔, 341
- Sorel, G., 索雷尔, 269, 346-7
- Sozomenus, 索佐麦努斯, 117, 152-3, 155-6
- Spencer, J., 斯宾塞, 255
- Spinoza, B., 斯宾诺莎, 253-5, 260-61, 272, 281
- Stadius, J., 斯塔狄乌斯, 220
- Štaerman, E. M., 斯塔耶尔曼, 6
- Steenstrup, J. C. H., 施腾特鲁普, 250
- Stephanus, monk, 修士斯特芬努斯, 81
- Stephen, L., 斯提芬, 1
- Stiblin, C., 斯提林, 17
- Stocchi, M. P., 斯托奇, 88
- Strabo, 斯特拉波, 21
- Strasburger, H., 斯特拉斯伯格, 141
- Stratocles of Diomeia, 狄奥美亚的斯特

- 拉托克莱斯, 41-2
 Straton, 斯特拉同, 45-6
 Strauss, D., 斯特劳斯, 315
 Strozzi, Palla, 斯特罗奇, 帕拉, 17
 Sturluson, Snorri, 斯托鲁森, 斯诺利, 166
Suda, 《苏达辞书》, 146
 Suetonius, 苏埃托尼乌斯, 119, 131, 145
 Sulla, 苏拉, 144
 Swoboda, H., 斯瓦波达, 325
 Syme, R., 塞姆, 4, 70
 Symmachus, Aurelius Memmius, 辛马库斯, 奥莱利乌斯·麦米乌斯, 122
 Symmachus, Quintus Aurelius, 叙马库斯, 昆图斯·奥莱利乌斯, 120, 123, 129, 131-2, 134
 Syncellus, 辛凯鲁斯, 19
 Tacitus, 塔西佗, 44, 70, 91, 93-4, 108, 110, 115, 122, 143, 144, 161-7, 174, 193-4, 205-29, 232, 258, 298, 332-3 and Ammianus, ~与安米亚努斯, 130-32, 137, 145
 Taine, H., 泰纳, 331
Talmud, 《塔木德》, 146
 Tanucci, B., 塔努奇, 271
 Tarn, W. W., 塔恩, 320
 Tarquinius Priscus, 老塔克文, 99, 239
 Terence, 泰伦斯, 13
 Tertullian, 德尔图良, 136
 Themistius, 特米斯提乌斯, 134
 Themistocles, 地米斯托克利, 25, 30, 31, 32
 Theocritus, 特奥克利图斯, 308
 Theodoretus, 提奥多莱图斯, 153-5
 Theodosius the Great, 提奥多西乌斯大帝, 108, 122, 131-3, 153
 Theodosius II, 提奥多西乌斯二世, 151-5
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testamente, 《新约神学辞典》, 3, 180, 204
 Theophanes Continuatus, 特奥法奈斯·康提努亚图斯, 81
 Theophilus, 特奥菲鲁斯, 203
 Theophrastus, 特奥弗拉斯图斯, 12, 37-9, 45, 46, 48, 53, 144, 242
 Theopompus, 特奥庞普斯, 39, 47, 142-3, 162, 165, 174
 Thersagoras, 特萨戈拉斯, 170-71
 Theseus, 忒修斯, 170
 Thiers, L., 梯也尔, 330
 Thornton, H. and A., 索顿, 185
 Thoth, 图特, 20
 Thucydides, 修昔底德, 31-2, 39, 47, 51, 56, 69, 70, 71, 76, 88, 93, 115, 124, 141-2, 161-70, 173, 174 and time, ~与时间观, 187-93
 Tiberius, 提比略, 206, 218
 Tillemont, S. Le Nain de, 提莱蒙, S. 勒那安·德, 118, 278
 Timachidas, 提马奇达斯, 170-71
 Timaeus of Tauromenium, 陶罗麦尼翁的蒂麦乌斯, 12, 37-66, 69, 102-3, 142-3, 162, 170, 174, 193
 Timagenes, 提马格奈斯, 130
 Timoleon, 提摩莱翁, 38-9, 47-8
 Timpanaro, S., 廷帕纳罗, 238-9
 Titinius Capito, 提提尼乌斯·卡皮托, 172
Obit, Book of, 《多比书》, 26
 Tocqueville, A. de, 托克维尔, 4, 328

- Toffanin, G., 托法宁, 213, 225, 227
 Toland, J., 托兰, 255, 260
 Tommasi, G. M., 托马西, 284
 Torelli, L., 托雷利, 288
 Tortelli, G., 托特利, 86
 Traversari, A., 特拉弗萨利, 82-3
 Treu, M., 特鲁, 185-6
 Troeltsch, E., 特勒尔奇, 370
 Trogus Pompeius, 特罗古斯·庞培乌斯, 168, 191
 Trotsky, L., 托洛茨基, 269
 Turnebus, A., 图奈布斯, 220, 271
Twelve Tables, 《十二表法》, 254, 256, 264-9
 Tyche, 命运之神, 165-6
 Tzetzes, 特泽特泽斯, 298
 Ursicinus, 乌尔西奇努斯, 128-9, 132
 Usener, H., 乌泽纳, 319
 Valens, 瓦伦斯, 112, 120, 131, 133-4, 153
 Valentianus, 瓦伦提尼安努斯, 131, 133, 135, 148
 Valerius Antias, 瓦列利乌斯·安提亚斯, 80
 Valerius Maximus, 瓦莱利乌斯·马克西穆斯, 172, 220, 237
 Valesius, H., 瓦莱西乌斯, 93
 Vallarsi, D., 瓦拉西, 283, 289
 Valletta, G., 瓦勒塔, 258
 Varchi, B., 瓦尔奇, 91
 Varro, 瓦罗, 57, 79, 123, 163-4, 171, 173, 191, 296
 on ‘carmina’, 论“颂歌”, 236-7
 Velleius Paterculus, 维雷乌斯·帕特库鲁斯, 165
 Venturi, F., 文图里, 5
 Vergerio, P. P. the Elder, 老维吉利奥, 82
 Vernant, J.-P., 韦尔南, 6
 Vesta, 维斯塔, 328, 333-4
 Vettori, P., 维托利, 89, 220-21, 224, 271
 Vico, G. B., 维科, 231, 243, 253-76, 288, 293, 347, 358
 Vinet, E., 维内, 215
 Virgil, 维吉尔, 131, 186, 190, 239, 279
Sortes Vergilianae, 《维吉尔的预言》, 147
 Virgilius, Polydorus, 维吉利乌斯, 波昌多鲁斯, 90
 Virginia, 维吉尼亚, 239-40
 Vitry, E. de, 德维特利, 257
 Vives, J. L., 维夫斯, 90
Voce, La (periodical), 《声音》(期刊), 350
 Volpe, G., 沃尔佩, 350-52
 Vopiscus, Flavius, 沃皮斯库斯, 弗拉维乌斯, 145
 Vossius, G. I., 沃西乌斯, 93, 271
 Vossler, K., 沃斯勒, 346, 355
 Wachsmuth, W., 瓦克斯穆斯, 245
 Walbank, F. W., 沃尔班克, 15, 70-71
 Warburg, A., 瓦尔堡, 3
 Warburg Institute, 瓦尔堡学院, 1, 3, 118, 196, 365
 Warde Fowler, W., 沃德·弗勒, 231
 Warnkoenig, L. A., 瓦恩柯尼希, 337
 Watson, C., 沃森, 90
 Webb, C. C. J., 韦布, 2
 Weber, M., 韦伯, 297, 356

- Wehler, H. U., 韦勒, 371
- Weisgerber, J. L., 韦斯格贝尔, 204
- Welcker, F. G., 韦尔克, 313, 316
- Wenger, L., 温格, 328
- Werner, R., 温纳, 100
- White, Hayden, 怀特, 海登, 366
- Whitehead, A. N., 怀特海, 180
- Wide, S., 韦德, 327
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von, 维拉莫威兹-莫伦道夫, 26, 32, 170, 236, 320
on Burckhardt, ~论布克哈特, 298, 304
- Wilcken, U., 维尔肯, 319
- Wilson, Edmund, 威尔逊, 埃德蒙, 269
- Winckelmann, J. J., 温克尔曼, 292, 298
- Wind, E., 温德, 3
- Wits, H., 维茨, 255
- Wittgenstein, L., 维特根斯坦, 353
- Wolf, F. A., 沃尔夫, 264, 271
- Woolf, C. N. S., 沃尔夫, 1
- Woverius, J., 沃维利乌斯, 220
- Xanthus of Lydia, 吕底亚人克桑图斯, 27, 29
- Xenocrates, 色诺克拉特斯, 45, 56
- Xenophon, 色诺芬, 18, 27, 71, 84, 93, 142, 161-2, 165, 167, 173, 174
- Xerxes, 薛西斯, 32
- Xiphilinus, 希菲利努斯, 81
- Xylander, G., 休兰德, 90
- Young, J. Z., 杨, 7
- Zaleucus, 扎莱库斯, 51
- Zeno, 芝诺, 22, 45-6, 48, 116
- Zopyrus, 佐皮鲁斯, 30, 33
- Zoroaster, 琐罗亚斯德, 9-10, 18-20, 22, 143
- Zoroastrian books*, 《琐罗亚斯德》19
- Zosimus, 佐西穆斯, 72, 80, 133, 149

译后记

晏绍祥

作为西方史学史大家，阿纳尔多·莫米利亚诺的大名，众多读者早已耳熟能详。他的这部论文集，也多次为学者征引。不过笔者对他的了解，主要限于其古代希腊和罗马史领域的论著，并曾斗胆把他的名作《外族的智慧》译成中文出版（三联书店，2013年）。他有关希腊文明对域外世界的认识及其对自身文明发展影响的论述，曾让笔者耳目一新。不过那本书的英文极其晓畅明白，翻译该书时，笔者虽不乏踌躇，但总体上感觉还能胜任。因此当岳秀坤先生两年前向笔者推荐翻译本书时，我天真地以为不会太有难度，非常冒失地应承了下来。然而，等到开始工作，才发现自己犯了个莫大的主观主义的错误。莫米利亚诺在史学史和史学理论领域的博学和造诣，实非常人可比。本书讨论和涉及的问题，从古代的希罗多德到现代的克罗齐，从古代东方的犹太和波斯史学，到近代西方的古物研究，一切的文献和著述，不管是东方的还是西方的，古代的还是现代的，德文的还是法文的，更不用提意大利文和英文的，都成了他信手拈来的证据与典故。讨论的问题，既有哲学的和美学的，也有文学的和史学的；既有《圣经》学的和古典学的，也有观念史和思想史的。书中大段多种文字的引文，加上他优雅的文风与广博的学问，让我这个自诩对西方史学史还算略知一二的读者，变成了彻头彻尾的门外汉。据称上世纪80年代中期，林志纯先生在出席国际历史科学大会后，感叹自己在西方学者面前犹如小学生，我也不得不坦率地承认，在莫米利亚诺面前，我好像连当小学生的资格都成问题。在笔者曾翻译的西方著述中，从无任何一种让我如此劳心费神，所完成的译文，很大程度上也只能算差强人意。

所幸，翻译过程中，笔者得到了诸多师友的帮助。复旦大学黄洋教授百忙中抽出时间，从头到尾认真修改了译文。看到经出版社送返的清样上满篇红的修改，译者既惭愧，又感动。他不仅订正了译文中

存在的诸多不准确之处,调整了不合适的表达;而且把两处尚未解决的拉丁语原文,也代劳翻译出来了;一些遗漏的句子和短语,也由他补足。他的修改,基本被我信服地照单全收。东北师范大学的张强教授牺牲了寒假宝贵的休息时间,把本书中的拉丁语引文,尤其是第十三篇大段的拉丁语引文,以及特别难以处理的法语引文,包括中世纪的法文,都翻译成优雅的中文。其优雅的程度,使我几乎不用做任何修改,直接变成了“我的”译文。西南大学的陈莹和郭涛两位博士,花费大量时间,帮助翻译了本书中出现的相当一部分希腊语和拉丁语引文,数量之多,无法一一注明。本书中意大利语的引文,包括早期意大利语材料的段落,由温州大学陈勇博士和他在海外的朋友帮忙译出。甚至到最后的校改阶段,当我发现还有遗漏、抱着忐忑的心情再次求助时,他在刚抵达意大利佛罗伦萨、忙于熟悉环境的情况下,仍迅速发回了译文。法语材料的引文除张强教授译出的部分外,得到了远在澳大利亚的刘菲女士热情的帮助。书中多数法语引文的译文,出自她的手笔。第208页注释1的西班牙语段落,承同事蔡万进教授的千金蔡嘉楠帮忙译出。有关犹太历史的部分内容,曾得到南京大学宋立宏教授的指导和帮助。如果没有上述师友的无私帮助,本书的翻译,绝无可能完成。在此,笔者向上述各位师友致以最诚挚的谢意。

本书翻译过程中,我的多位授业恩师,包括内蒙古大学胡锺达教授、南开大学王敦书教授和武汉大学陈勇教授传授的基础知识、方法和理论,还有他们的言传身教,严谨的治学态度,对工作和职业的敬畏,成为我遇到困难时能够坚持下来的主要基础和动力。在这个翻译作品不计入科研“工分”的时代,我所以还继续做这份“出力不讨好”的工作,与几位导师当年对翻译作品地位的评价,有直接的关系。

如过去我沉浸于某项工作时一样,妻子陈莉女士在此期间承担了绝大部分家务和后勤工作,使我能够专心于莫米利亚诺而不用操心一日三餐,洗洗涮涮。多亏她多年来在背后默默付出,我才能在完成学校各项任务的同时,还能有闲心做点私活,包括翻译本书。

本书最后能够出版,岳秀坤先生贡献良多。他通过北京大学出版社成功联系到版权,并推荐我承担翻译任务。译稿初步完成后,他首先阅读了译文,并提出了宝贵的意见。编辑过程中,责任编辑非常认

真,不仅修改了标点、格式,还调整了语句,不少地方涉及译文的准确性。她们的修改,让译文不仅更加顺畅通达,且更能传达原文的神韵。对她们为本书付出的辛勤劳动,译者一并致以真诚的谢意。

莫米利亚诺在本书中讨论的主题和内容极其广泛,笔者翻译时深感学力不济,战战兢兢,虽得诸位师友帮助勉强完成了任务,但深知因自己的局限,译文中仍存在不少不准确甚至错误的地方,期盼读者诸君和各位师友不吝批评,以便有机会做修正和补救。

晏绍祥

2015年12月